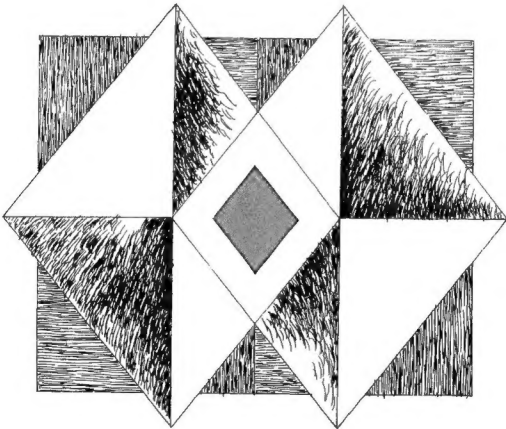


محمد أركون

تاريخية الفكر العربي الإسلامي



اهداءات ٢٠٠٣

أسرة المرحوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

تاريخية الفكر العربي الإسلامي

محمّد أركون

تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي

ترجمة: هاشم صالح

منشورات : مركز الأبحاث القومي - بيروت

الطبعة الأولى

بيروت - ١٩٨٦

مركز الإنماء القومي للبنان

رأس بيروت المتأخر بنات الفخوري

ص.ب : ٣٥٠٤٨

هاتف : ٨٠٢٩٢٩ ، ٨٠٢٩٩٢ ، ٨٠٢٩٤١

مقدمة الترجمة العربية

اشارات وتلميحات

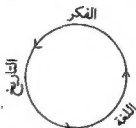
بقلم المؤلف

لقد تُرجمَ إلى العربية كتابان فقط : « الفكر العربي » الذي ترجمه الزميل الفاضل الاستاذ عادل العوا ، منشورات عويدات ، بيروت ١٩٨٣ ، و « الاسلام ، اس و غدا » ، الذي ما زلت أجهل إلى اليوم ترجمته والدار الناشرة له بيروت ١ . . .

و كنت حريصاً دائماً أن أجد مترجماً متمكناً من اللغتين العربية والفرنسية ، متدرباً بمعاجم العلوم الإنسانية والاجتماعية ، لينقل إلى القراء العرب نقلاً وافياً علمياً ما أَلْفَتُهُ بالفرنسية من كتب هي أهم في نظري من الكتابين المذكورين الأولين . وازداد حرصي شدةً على ذلك بتعدد اتصالاتي بالجامعير من العرب والمسلمين عن طريق إلقاء المحاضرات في جميع أنحاء العالم . وكل من استمع الى كلامي أَلَحَّ عليّ أن تُقدّم كُتبي بالعربية ، بل أن أكتبها مباشرة بالعربية لتكون الفائدة أتم للغة العربية والناطقين بها .

لم يتسع لي الوقت مع الأسف لأقوم بعملين مهمين مجهدين في وقت واحد وهما : متابعة التيارات العلمية المختلفة في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالاطلاع على جميع ما يصدر من كتب باللغات الغربية ؛ ثم إيجاد المصطلحات اللازمة لنقل أجهزة المفاهيم المتجددة والمتحولة من كل لغة من اللغات الأصلية (الإنكليزية والفرنسية والألمانية خاصة) الى العربية . إني أعترف بأهمية هذا العمل وضرورة القيام به باستمرار وعلى أحسن الطرق ؛ ولا أزال أقوم به في محاضراتي الجامعية ؛ إلا أن تجريبي في هذا الميدان أقتنعتي بأن أحسن الطرق وأكثرها فائدة هي تقسيم العمل بين الباحثين المشتغلين بهضم وتمثل الأجهزة والأدوات الفكرية الطارئة المتجددة في العلوم الإنسانية والاجتماعية ثم إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها فكراً على الدراسات الإسلامية دون تكسير الأطر المفهومية الأصلية الخاصة بالتفكير الإسلامي ، بل لتحريك هذا التفكير وإحداث ما يحتاج إليه اليوم من تجديد وتحول واطلاع على آفاق بديعة من المعرفة لم يحظر وجودها أو إمكان اكتشافها ببال المفكرين المسلمين القدماء . ثم إذا وفّق الباحث المفكر في هذه المرحلة الأولى من البحث والاكتشاف والمقابلة بين إطارين من التفكير (لا أقول فرض إطار على إطار آخر ، ولهذا يحتاج الباحث الى الاجتهاد الفكري الخاص قبل أن يكون عالم لغويات أو ألسنيات بشكل كامل) يمكن الانتقال الى المرحلة اللغوية : أي نقل أجهزة المفاهيم الى منظومة خاصة من الدلالات الحافة والمحيطه (أي الدلالات الثانوية المحيطه بالدلالات الأصلية) Connotation .

لا أفضل طبعاً بين اللغة والفكر بقولي هذا . إني أعرف أن اللغة والفكر في تفاعل مبدع ومستمر ، وكلاهما يستمد غذاءه المشترك وديناميكيته الخلاقة من الممارسة الوجودية (الحياتية) اليومية : أي من التاريخ الفردي والجماعي معاً . ولذلك ألح على العلاقة الثلاثية الدائرية التفاعلية (لا الخطية ولا السببية) بين العناصر التالية . وتكون العلاقة على الشكل التالي :



وبمجرد تأمل هذا الشكل المثل للعلاقات الحية بين الفكر والتاريخ واللغة يستطيع القارئ أن يدرك أسباب الغرضي الدلالية السائدة اليوم في اللغة العربية فيما يخص التعبير عن الحدائث الفكرية . ما دام كل مؤلف عربي يبدع اصطلاحاته الخاصة دون أن يُوفق إلى خلق مدرسة تتبني هذا الاصطلاح وتدعيه عن طريق الشروح والتعقيبات والمناقشات في المجلات والجرائد والمحاضرات والمسابقات وحلقات الدرس ، فيذهب اجتهاد المجتهد المنعزل والمتوحد سدىً ، وعندئذ تترك ثمرات اجتهاده وتعارض نتائجها نتائج اجتهادات أخرى منعزلة .

لهذا السبب لم نُوفق بعد إلى إيجاد مصطلحات وافية سليمة للدلالة الفكرية الكاملة على مفهومات من مثل : mythe , tradition , orthodoxie , spiritualité , théologal , ex-istential , problème de Dieu , laïcité , critique , الخ . . . ولا يعني ذلك ابداً أن اللغة العربية غير قادرة على تأدية المعاني التابعة لتلك المفهومات ؛ وإنما يعني أنها كسائر اللغات لها تاريخها الفكري الخاص ، أي منظومتها الخاصة من الدلالات الحافطة المرتبطة بالتزاعات الأيديولوجية بين القوى الاجتماعية وأنها بحاجة إلى تطوير وتجديد . إن سيادة المذهب الأشعري في أصول الدين وتغلب المذاهب الفقهية المعروفة في أقطار معينة من دار الإسلام أدّى إلى عدم التفكير في مسألة تحويل دين الحق إلى أرثوذكسية أيديولوجية تُقدّم إلى « المؤمنين » على هيئة الطريق المستقيم في العقائد والشريعة بغض النظر عن تعارضها واختلافاتها مع مذاهب أخرى . وهكذا سار تاريخ الفكر الإسلامي أثناء قرون وقرون سيراً متوازياً فاصلاً وعازلاً بين أرثوذكسية « أهل السنة والجماعة » وأرثوذكسية « أهل العصمة والعدالة » (الشيعة) وأرثوذكسية المحكّمة أو الشراة (الخوارج) . . . وقُلّ مثل ذلك في قضية تكوين « سنن » (تراثات) متوازية ، أي السنة المعتمدة على الصحيحين وسائر مجموعات الحديث المُجمّع عليها عند أهل السنة والجماعة ، والمجموعات الأربع المُجمّع عليها عند أهل العصمة والعدالة . حصل ذلك إلى حد أن أصبح مفهوم « السنة الشاملة » أو التراث الإسلامي الكلي (La tradition islamique exhaustive) مما لم يُفكر فيه بعد (impensé) في الفكر الإسلامي لأسباب أيديولوجية محضة . ولا يعود هذا إلى أن اللغة العربية قاصرة عن ذلك ، ولا لأن فكر المسلمين ضيق أو ضعيف بالطبيعة أو بشكل أُرثي ، أو أنه غير قادر على إدراك تلك

الدرجة من التفكير والفهم . لهذا السبب ألح كثيراً على ما لم يُفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي ، إما لأن الفكر الإسلامي تنحصر مرحلته الإبداعية كلها في الأطر الفكرية الخاصة بالقرون الوسطى (أي المنظومة المعرفية الخاصة بهذه الفترة) وإما بسبب ما سيطر عليه من ضغوط أيديولوجية في صورة ارتودوكسيات دينية كما قلنا .



لقد قام الدكتور هاشم صالح باجتهادٍ مثمر في هذا الميدان وساهم مساهمة جليلة في إثراء اللغة العربية والفكر الإسلامي بتلك الأجهزة من المفاهيم والاصطلاحات التي أشرت إليها كأجهزة لازمة لمن يريد التعرف التقدي على الفكر الإسلامي لا في مراحل التاريخ السابقة فحسب ، بل أيضاً في الممارسات المعاصرة المتعددة بتعدد الحركات الاجتماعية والسياسية التي تقدم نفسها في معاجم وتصوراتٍ إسلامية . إني لا أقول هذا الكلام لخفض من قيمة تلك الحركات ، فالواقع أنها تقوم بدور تاريخي من الأهمية بمكان . ولكن ، لا بد من الإشارة إلى أن التفكير في أصول الدين (أو ما يسمى باللاهوت أو علم الكلام أو أتولوجيا) وفي أصول الفقه كفلسفة الحقوق ، وفي علم الأخلاق وفي علم الروحانيات على غرار ما قام به الغزالي في إحياء علوم الدين ، كل ذلك منسيءٌ أو مجهول أو ثانوي اليوم بالنسبة إلى ما أسميت بـأيديولوجية الكفاح والدفاع عن « الإسلام » بشكل تبريري وتبجيلي بصفة عامة . ومهما بلغ الدكتور هاشم صالح من الدقة والتدقيق في ترجمته فإني أحذر القارئ العربي كل التحذير كي لا يحكم على المؤلف معتمداً على النص العربي فقط . ارد طبعاً ان تعدد المناقشات والتعقيدات لخلق جو فكري إسلامي حول إشكاليات جديدة محررة من قيود الارتودوكسيات والميتولوجيات .

ولكن ، لن تتم الفائدة بهذا المقصد السليم الأسنى إلا اذا تنبَّ القارئ العربي إلى مشكلة المشاكل في كل لغة بشرية وخاصة في الخطاب الديني باللغة العربية ، ألا وهي مشكلة ما سميت منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة (le système de connotation) . لا يمتحُّ لأحد ، وخاصة إذا كان عالماً راسخاً في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الارتودوكسية المعروفة ، ان يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن ان يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ، اقول لا يمتحُّ له أن يفعل ذلك اذا لم يحيط علماً بما يقصده علماء الأسنيات المحدثون بمفهوم : « منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية » (راجع مثلاً :

Cathrine Kerbrat — Orecchioni : La CONNOTATION . Presse universitaire de Lyon 1977)

اقول هذا الكلام بخصوص مفهومات اساسية ك أسطورة وتاريخية . لقد ألححت على هاشم صالح حتى يكثر من الشروح والتعليقات في هوامش الصفحات لكي يساعد القارئ على الفهم الدقيق وينقذه من سوء الفهم والتورط في احكام سريعة على أشياء لم يعرفها حق المعرفة . ومع ذلك فقد وقمت بتجارب مؤلة مع علماء مشهورين محترمين معروفين برسوخ علمهم وصفاء نيتهم وإخلاص إيمانهم فتورطوا في سوء تفاهات مأساوية .

فنعلمنا يقرأون ترجمة جملة كهذه :

« Le Coran est un discours de structure mythique »

أي « القرآن خطاب أسطوريّ البنية » كما جاء في ترجمة الدكتور عادل العوا ، فإنهم يصرخون ويدنون . . . في الواقع ، إن الترجمة صحيحة وسليمة لنوعاً ، إلا أن مفهومات « خطاب » و « أسطورة » و « بنية » لم يُفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر . ولن تؤدّي المناقشة الى أية نتيجة صالحة اذا ما تمسك هذا الطرف المذكور بأحكام فقه اللغة التقليدي والتاريخ الروائي - الخطي واستخدام القرآن لفهوم الاسطورة .



ارجو كل الرجاء أن يُحسّن القارئ ظنه بالمؤلف وبالمترجم ، فإنهما تعاونوا تعاون الأخوين على البر والتقوى وكلمة الحق . وقد قصدا إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر الذي اندفع في حركات تاريخية جديدة لم يشهدا في عصور اجتهاده الأول . لكل مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية . وكما أن الشافعي ألف رسائله المشهورة ليقترح وسائل جديدة للاجتهاد كإجابة على ما طرأ في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية فكذلك يضطرّ الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها . لا شك أن المحاولات المقدّمة في هذا الكتاب لا تكفي للوصول الى ما يرام من نتائج في جميع الميادين الخاصة بالفكر الاسلامي ، إلا أنها تفتح أفقاً وتقترح طرقاً وبرامج عملي لا بدّ من الشروع بها وانجازها على أدق الأساليب والمناهج الفكرية والعلمية . ولذا اخترنا عنواناً لهذا الكتاب : تاريخية الفكر العربي الإسلامي .

وستلو هذا الكتاب ، بعون الله ، كتبٌ أخرى كانت قد نشرت بالفرنسية أو في طريق التأليف . إلا أن البرامج التي اقترحتها في مجال الدراسات القرآنية مثلاً (راجع مقدمتنا لكتاب قراءات في القرآن) مستغنى وقتاً طويلاً وجهوداً متعددة متواصلة لباحثين مسلمين وغير مسلمين مُتدربين على مناهج وأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية ومُطلعين بشكل جيد على العلوم الاسلامية الموروثة .

محمد اركون

مقدمة

كيف نحرس الفكر الاسلامي

﴿ كذلك بين الله لكم الآيات لعلكم تعقلون ﴾
(القرآن)

نحو نقد العقل الاسلامي

ليست النصوص المجموعة بين دفتي هذا الكتاب إلا معالم على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الاسلامي . اقصد أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر ، وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الاديان الهرطقية (= البدعية) والتبولوجية . ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الانسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة . وهو أيضاً تاريخ تطبيقي عملي في نفس حركة البحث ذاتها لانه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الاسلامي المعاصر وسدّ نواقصه منذ ان كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية .

لم يعد مؤرخ الفكر على أن يجمع بين كل هذه الاهتمامات (المهوم) ، ويفتح كل هذه المنظورات ، ويتابع كل هذه المهمات في نفس الحركة الواحدة من الفكر والكتابة . انني لا ادعي اني قد نجحت في هذه المهمة تماماً . ذلك ان المشروع شديد الجعّة وشديد التعقيد الى حد أنه يتعدى انجازه تماماً منذ المحاولات الأولى . ولكني مع ذلك اعتقد اني قد اثرت من ضرب الامثلة^(١) ، وأوضحت المواقع الاستراتيجية لتدخل المؤرخ - المفكر في الحالة الراهنة للبحث والمجتمعات الاسلامية ذلك اني لا أفصل أبداً بين هذين المنظورين المذكورين . أقصد بذلك اني احرص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الايديولوجي والبيسكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظاً . كما اني اهدف إلى ادخال نوع من البحث الهني الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الامس واليوم إما من أجل توحيد ساحة المعاني المشتتة والمبعثرة ، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للايديولوجيات الرسمية .

لكي أبين بشكل واضح الفروق التي تميز بين التاريخ التقليدي للفكر وبين الفكر الجديد الذي اريد أن افتتحه وأمهّد له الطريق فسوف اذكر ببعض خصائص الاول وصفاته^(٢) . كان تاريخ الافكار قد فرض نفسه في مجال التعليم والبحث لفترة طويلة بصفته علماً متميزاً ومختلفاً عن الفروع والاختصاصات الأخرى لعلم التاريخ . إنه يستند على الفرضية التي تقول بأن

الافكار ذات قوام متماسك وثابت ، وإنها ذات دلالات ومعان فوق تاريخية . كما وبرزها بمشابة كائنات عقلية مستقلة عن الاكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية . يبرزها وكأنها مزودة بقوة موجّهة تتردد وتتكرر في التاريخ التطوري للمجتمعات . نلاحظ أن تصوراً كهذا لتاريخ الأفكار مرتبط كثيراً بالفلسفة الجوهريّة والماهيائية للأنظمة التكنولوجية والميتافيزيك الكلاسيكي الذي نما وترعرع في احضان الوحي من تورا واناجيل وقرآن ، وفي احضان الفلسفة الافلاطونية^(٣٦) . كان هذا اللقاء بين الوحي التوحيدي والفلسفة الافلاطونية قد سهّل عملية الخلط لدى العرب المسلمين بين افلوطين في الكتاب الشهير المدعو « بإلهات ارسطو »^(٣٧) ، أو تليفية الفارابي « لرأي الحكيمين » . كانت التكنولوجيات والفلسفات التي انتشرت أثناء العصور الوسطى في كل الفضاء الجغرافي الاغريقي - السامي قد قوّت الى حد كبير هذا التصور الذي يقدم الأفكار على أنها كائنات منفصلة ومتفرقة تستمر فقط بقوة الذهن (= العقل) ، مؤسسة على الانطولوجيا المتعالية ومؤسسة لها^(٣٨) .

كان الاصلاح الذي قام به لوتر في القرن السادس عشر قد فرض الاعتراف بحقوق العقل في التضخّص الحر ، وزعزع بذلك الاستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية دون أن يخرج عن الأطار الانطولوجي الخاص بالوحي . ثم جاءت حركة النهضة في الغرب أيضاً لكي تعمق هذه الحركة الاصلاحية وتزيد من اكتساب العقل لحقوقه الى حد الفصل بين الفلسفة الاستقرائية التي تفكر انطلاقاً من الواقع والعلوم وبين التولوجيا التي اخذت تكفي منذ الآن فصاعداً في ادخال بعض التماسك على معطيات الوحي المطبقة على حياة المؤمنين . في الواقع ان هذا الفصل قد كرس نوعاً من التخصصية في رؤية العقل وكرس أيضاً تشظي المعرفة . وتسارعت الحركة بعدد على هذا النحو واشتدت حتى وصلنا اليوم الى العلوم المدعومة دقيقة وإلى آخر منتجات التكنولوجيا المعاصرة . وتم الفصل بينها وبين التولوجيا نهائياً .

كان التعليم المدرسي والتطور الايديولوجي في كل بلد قد ساهما أيضاً في تثبيت الحدود بين العلوم العقلية والعلوم الدينية وفي تجميد المناهج وتأييد = تحليد أنماط التساؤل المعروفة وعزل العلوم بعضها عن البعض الآخر . ففي فرنسا بشكل خاص نجد ان المسار الايديولوجي الذي ابتداءً منذ الثورة الكبرى قد انتهى إلى الفصل القانوني بين الدرى السياسية والدرى الدينية دون أن تُدرس بعن انعكاسات هذا القرار السياسي الخطير على النظرية النقدية للمعرفة . إن الجهود والمحاولات التي تبذلها الحكومة الاشتراكية حالياً من أجل حل مشكلة ما يسمى بالتعليم الحر ، وأنواع الرفض والمقاومة الهائجة التي أثارتها الحلول المقترحة لدى كلا للمسكرين الكاثوليكي والعلماني تبيّن لنا إلى أي مدى بقيت الفلسفة الضمنية الخاصة بتصوير كلا الجهتين لا مفكراً فيها ، بل مهملّة ومشوّهة من قبل التلاحن الايديولوجي .

إني غالباً ما أتمرض في نصوبي ودراساتي إلى هذا الموضوع لأنه يخص أيضاً المناقشات

(٣٦) كان الكتاب قد ترجم بال ضبط تحت عنوان : « لوتولوجية ارسطو طاليس » وهو في الواقع لا علاقة له بارسطو ، وإنما هو مأخوذ على هيئة غشوات من « تساهيات » افلوطين . (المترجم) .

الجماعة ، والصراعات الحاسمة الأكثر هيجاناً والتي تدور الآن في المجتمعات الاسلامية المعاصرة .

إن تشظي العقل والمعارف التي انتجها منذ القرن السادس عشر قد حصل أيضاً في النظام التعليمي والجامعي الذي ادخل إلى البلدان الاسلامية والعربية بعد الاستقلال خصوصاً . هكذا نجد مثلاً أن قسم اللغة العربية في الجامعة لا يخصص اي مكان « للفلسفة » . ونجد أن الفلسفة بدورها لا تترك اي مجال لتسرب الادب ولا حتى التولوجيا إلى رحابها وقاعاتها . أما هذه الاخيرة - اقصد كليات الشريعة - فهي معقل لمعارف ومزاعم العقل « الاسلامي » الأكثر دوغمائية كما كان الاصوليون قد حددوه وعرفوه بشكل خاص^(٥) . كان ابن قتيبة قد شنّ في الماضي حرباً صليبية ضد الفلسفة التي نافست العلوم الدينية على السيادة والاستاذية في مختلف مجالات المعرفة . حصل ذلك في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي . وقد استمرت هذه المناقشة واتسعت وتعقدت حتى حصل تدخل ابن رشد القوي والعنيف ، ولكنه انتهى اخيراً بالفشل . منذ ذلك الوقت لم تدرس مطلقاً مشكلة الروابط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية بكل ابعادها الفكرية الحقيقية في المناهج الاسلامي . نقصد بالابعاد الفكرية هنا الروابط المتحوّلة والتمثيلية بين المفكر فيه والأفمكر فيه في كل فترة وكل عمل او مؤلف وكل مجتمع . كما لم تدرس الابعاد السوسولوجية لهذه الروابط . نقصد بذلك التناقض بين العلماء - الفقهاء من جهة وبين المثقفين والأدباء الذين كانوا يميلون إلى تشكيل طبقة متجانسة من جهة أخرى . كما لم تدرس الابعاد التاريخية المتمثلة بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية المحيطة إما لزعزعة إنسية (هيومانيزم) وإما لأرثوذكسية متغلقة وصارمة كما حصل بعد القرن الخامس الهجري .

إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية (بما فيها الأدب بالمعنى الصرف للكلمة) من الناحية السوسولوجية والانتروبولوجية والفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به . إن هذا البرنامج يختلف عن برنامج بروكلمان وفؤاد سيزغن المتمثل فقط في جرد المؤلفات العربية وإحصائها . إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي انتجها العقل ضمن الاطار الميتافيزيكي والمؤسسي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية .

إنه لأمر ذو دلالة أن المنهج التقيي الاستشراقي الذي يفتخر بحق بأنه قد ساهم في تقديم معرفة علمية أفضل للمجال الاسلامي لم يقم بأي رد فعل ضد التخصصات والتفريعات والتصنيفات وبالتالي الحدود الايدولوجية لا المعرفة التي أورتنا اياها العصر الكلاسيكي للعقل « الاسلامي » . وقد حصل ان تصادفت هذه التصنيفات والتخصصات وخصوصاً ما يتعلق منها بالفلسفة والتولوجيا مع تلك التصنيفات والتخصصات التي اعتمدت في الغرب .

ينبغي القيام بدراسة معمقة من اجل استكشاف أسباب هذا التصادف وظروفه الايدولوجية والثقافية ، ومعرفة التواطؤ السري بين علم الاسلاميات (= الاستشراق) مع انماط التفكير والفرضيات والتحديدات التي رسخت في الغرب من قبل علم اللاهوت والميتافيزيك الكلاسيكي^(٦) والمهجة الفلولوجية والتاريخية . نلاحظ اليوم ظهور تيار ايدولوجي في الغرب

يدعي الانتباه إلى المراسيم الجامعية والتسكك بالقيم الأكاديمية في البحث ، ولكنه ينشر ويعمم في اللغات الأجنبية شعارات الخطاب الإسلامي المعاصر وكلامه الرديء المبتذل^(٧) .

إن حدود وخصائص التطبيق « العلمي » للاستشراق يمكن أن تتوضح لنا في هذا المجال الذي نحن بصددته عن طريق تفحص الجزء الأول من كتاب « تاريخ الأدب العربي » لجامعة كامبردج^(٨) The Cambridge History of arabic litterature تحت العنوان العام « الأدب العربي » نجد مجموعة فصول تعالج إما مادة تاريخ الأفكار وإما مادة التاريخ الأدبي . ولكن هذه الفصول المكتوبة من قبل باحثين متخصصين ليست إلا عبارة عن وصف للمعارف المتراكمة المتعلقة بكل موضوع أتى به التراث كالشعر الجاهلي والنثر العربي البدائي والرسالة النبوية والقرآن والحديث والسيرة والشعر الأموي والتأثيرات اليونانية والفارسية على الأدب العربي . نلاحظ في هذا الكتاب غياب الفصول التي تعالج موضوع التاريخ (= كتابة التاريخ) والجغرافيا والفكر اللغوي وبدايات علم الكلام والتفسير وتيار الزهد وعدم الأخلاق أو السلوك . . . وأما الفصل التاسع عشر فهو مخصص « للخرافات والأساطير قبل الإسلام وفي بداياته » . ولكننا نبحث فيه عبثاً عن معالجة سيميائية (بنوية) للحكاية الشعبية أو عن مقارنة حديثة لفن السرد القصصي أو عن استكشاف الخيال العربي . على العكس ، نجد أن هذا الفصل ينتدئ باستشهاد مأخوذ من كرادوفو الذي يجعلنا مباشرة إلى القرن التاسع عشر . يقول : « نجد في شخصية كل تيولوجي وجغرافي ومؤرخ مسلماً فولكلوريا » (ص ٣٧٤) . ليس هناك أي أثر في الكتاب للخيال الفردي الذي يساهم مع العقل والذاكرة في بلورة التصور والادراك ، ولا للخيال الاجتماعي بصفته وعاءاً للتصورات التي تنتجها ملكات تحسس الواقع وتفسيره وترجمته . وأما مفهومنا الأبهمني ونظام الفكر اللذان استغلا بخصوية لامتناهية من قبل ميشال فوكو فقد بقيا مجهولين تماماً (أو مستحيلاً التفكير فيها) بالنسبة لمؤرخي الأدب العربي . وأما القصص القرآنية والحديث النبوي والسيرة فتقدم دائماً على أنها تشكيلات استدلالية - عقلانية في حين أنها مدينة جداً لفعالية الخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية ويساهم في تأسيسها وإنجاز هويتها .

إن نسبة العقل وبالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها تحتاج إلى إعادة تقييم على ضوء انتروبولوجيا الخيال (أو الخيال) وعلم اجتماع العامل الاسطوري والشعائري والتاريخي والعقلاني واللاعقلاني « والعقل الكتابي » والتراث الشفهي . إن عدم اهتمام معظم المستعربين وعلماء الإسلاميات الغربيين بدروس إنتاج المعنى ومستوياته هذه يدل إلى أي حد يقوّن هامشيين بالنسبة لتقدم البحث العلمي الذي يطبقه الغربيون على مجتمعاتهم بالذات^(٩) .

إذا ما نظرنا إلى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنا تأخرآ في البحث ويطغأ ونواقص أشد إيلاماً وحزناً . إن تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للنتاج العلمي في المجال العربي والإسلامي كماً ونوعاً . أما الأدبيات النضالية فهي على العكس من ذلك وافرة وغزيرة جداً . إن أمثال طه حسين وأحمد أمين والمازني وسلامة موسى وغيرهم . . . لا يوجدون في المناخ العربي الراهن . صحيح أن

مثقفي العصر الليبرالي^(١٠) كانوا يقلدون بشكل استعادي زائد عن الحد النماذج الثقافية التي اطلعوا عليها في الغرب . إن خصوصهم من مثقفي المرحلة « الشورية » يستمتعون بإدانة خضوعهم الاستلابي للغرب أو حتى خيانتهم للقضية القومية . ولكنهم ينسون ان المثقفين الليبراليين قد قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة ، في حين أنهم راحوا هم يؤيدون باسم « الثورة » مواقف الفكر الارتدادي وأساليبه . إن نكبات العقل العربي والاسلامي الجديدة هذه تستحق تفحصاً ودراسة طويلة لا أستطيع القيام بها هنا . لكي اساعد القارئ على فهم النصوص المجموعة في هذا الكتاب ، فإني اعتقد أنه من المفيد أكثر أن أعدد الموضوعات الأساسية المشكّلة أو المكوّنة للفكر العربي - الاسلامي .

عندما نحاول تتبع المسار الطويل للعقل في شتى الاوساط الاجتماعية التي لمستها الظاهرة الاسلامية أو هيمنت عليها بدءاً من العام الاول للهجرة (٦٢٢ م) ، فانا نكتشف وجود شخصيات ومؤلفات ولحظات تأسيسية تتبع لنا التعرف على كل أنواع التطورات والأحداث اللاحقة .

سوف أعطي الامتياز ضمن هذا التوجه للحقول المعرفية واللحظات التالية :

- ١ - القرآن وتجربة المدينة .
- ٢ - جيل الصحابة .
- ٣ - رهانات الصراع من أجل الخلافة / أو الإمامة .
- ٤ - السنة والتسنن .
- ٥ - أصول الدين ، أصول الفقه ، الشريعة .
- ٦ - مكانة الفلسفة (أو الحكمة) المعرفية وأفاقها .
- ٧ - العقل في العلوم العقلية .
- ٨ - العقل والمخيال في الأدبيات التاريخية والجغرافية .
- ٩ - العقل والمخيال (= الخيال) في الشعر .
- ١٠ - الاسطورة ، العقل والمخيال في الآداب الشفهية .
- ١١ - المعرفة السكولاستيكية (= المدرسية أو المنهجية) والمعارف التطبيقية أو التجريبية (الحس العملي Le sens Pratique) .
- ١٢ - العقل الوضعي والنهضة .
- ١٣ - العقل ، المخيال الاجتماعي والثورات .
- ١٤ - رهانات العقلانية وتحولات المعنى .



إن هذه الخطوط العريضة للبحث والتأمل لا تتيح بالتأكيد استنفاد دراسة كل الأعمال والمجالات التي انخرط فيها العقل « الاسلامي » قليلاً أو كثيراً . ولكنها مع ذلك تتيح لنا تجميع الخصائص المكوّنة للفكر الاسلامي والمتمثلة في العناصر الأساسية للتصور والاعتقاد وأشكال الادراك ومحاكمة الأشياء ، ثم أطر التعبير وأساليبه والتوترات التثقيفية وآليات الانتقاء

قبول أو الرفض والطرح . إننا إذ نحصي هذه المعطيات ونستخرجها لا يغيب عن أعيننا هدف الأساسي لبحثنا وتحريتنا ألا وهو: التوصل إلى معرفة أفضل لوظائف العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيال) ودرجات انبثاقها وتداخلها وصراعها في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي .

١) إني إذ اتخذ القرآن وتجربة المدينة كنقطة انطلاق لا أريد أبداً الانصياع لهيمنة اسطورة العصر التدشيني أو الافتتاحي ، هذا في حين أن أحد أهداف الدراسة التي أقوم بها يتمثل في توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية ورباطها المتغيرة والمتحولة . ولكن حصل أن اتخذ القرآن وتجربة المدينة نوعاً من الأقدمية أو الأسبقية التي لا مجال للشك فيها . لقد ادخلنا أشكالاً من الحساسية والتعبير ومقولات فكرية وغناج للعمل التاريخي ومبادئ لتوجيه السلوك الفردي ما انفكت تلهم وتوجه فكر وأعمال ومؤلفات أجيال المؤمنين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا . كنت قد توقفت طويلاً عند المشاكل التي ما انفكت قراءة القرآن تطرحها على إثر التفسيرات العديدة المترابكة في الماضي . أرجو من القارئ هنا أن يعود إلى كتابي السابق الذي بعنوان : قراءات القرآن . لا يمكن فصل تجربة المدينة التي تشمل استمراراً لتجربة مكة عن الخطاب القرآني . وينبغي محاولة فهمها وتفسيرها الواحدة عن طريق الأخرى وذلك لكي نأخذ بعين الاعتبار الروابط التي تربط بين : اللغة - التاريخ - الفكر^(*) . يمثل العصر الافتتاحي لحظة ممتازة ومناسبة من أجل دراسة تأثير تجربة فردية (= تجربة محمد) على قاعدتها اللغوية وانتاج تاريخ واقعي محسوس ، والعكس : أي محاولة فهم ضغوط هذا التاريخ على توجه الفكر الفردي وصياغته في قوالب لغوية . إن هذه العلاقة الثلاثية الجدلية تتضح فوراً للدارس من خلال الفروقات التعبيرية التي يلمحها بين السور المكية والسور المدنية ، وبين نص تشريعي ونص لتمجيد الله والتسبيح باسمه ، وبين حكاية أسطورية وأسطراد أرشادي . إن تداخل الظرف الآي الراهن مع الأبدية ، وتداخل الظرف الصابر مع الثابت الذي لا يتغير ، وتداخل الزائل مع الكائن المطلق وتداخل الدنيوي مع المقيّس وتداخل المادي مع المتعالي^(١) ، كل ذلك يحيلنا إلى مستوى وطرز من الفكر يختلف عن تنوع الفكر الذي ساد فيها بعد انثناء الاحتكاك بالفكر اليوناني والذي اعتقد أنه يشرح الخطاب القرآني أو يفسره

(*) تمثل هذه المعادلة المشابكة أهمية كبرى بالنسبة لدراسة تاريخ الفكر ، أي فكر . فنحن لا نستطيع أن ندرس مرحلة فكرية في الماضي القريب أو البعيد إذا لم نأخذ بعين الاعتبار وضع اللغة آنذاك وطريقة التعبير السائدة والمفردات المستخدمة ، وعلاقة كل ذلك بالزمن ومشروطيتها به . إن نظرة سريعة نلقها على المعصور الثقافية العربية - الإسلامية توضح لنا ذلك . لنأخذ العصر الجاهلي مثلاً ثم العصر الإسلامي الأول والعصر الكلاسيكي الذي فاعلنا فيه مع اليونان وغيرهم ثم العصر الأرثوذكسي السكولاستيكي ثم عصر النهضة الحديثة ، فإننا نلاحظ شيوع مفردات معينة وأساليب تعبير مختلفة من عصر إلى آخر . لذلك نرى أن أهم شيء مراعاته في قراءة النصوص الماضية هو الحذر من استقاط معانيها الحالية على معانيها السابقة . وهذا ما يدعى « بالغالطة التاريخية » . ينبغي قراءة النصوص قراءة تزامنية (Synchronique) الواعي مضامينها السائلة في وقتها . وهذا ما فعله أركون بالنسبة للقرآن . (المترجم) .

في حين أنه يسقط عليه مفاهيمه وتحديداته الخاصة بزمان آخر . فعلى مستوى القرآن وفي اللحظة الأولية التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك ومتسوح ومفتوح ومليء بالاحتمالات . نجد أن اللغة والفكر آنذاك - أي لحظة انبثاق القرآن - مرتبطان بشكل مباشر ووثيق بالواقع المعاش . وأما عندما تنتقل إلى التضامير التي انتجت في الفترة الكلاسيكية أو السكولاستيكية أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات ومبادئ وتشكيلات وتصورات ذات أصول متنوعة ومختلفة . وهم يربطون هذه المقولات والتصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة وذريعة يقول المفسرون من خلالها ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله ، ويمثلونها ما لا تحتمل . إنها - أي آيات القرآن - لا تعود عندئذ نصوصاً تدرس لذاتها .

(٢) إنه من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقي حتى اليوم يعيش على أفكار ابن حجر العسقلاني (مات عام ٨٥٢ هـ / ١٤٤٩ م) وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة . هذا على الرغم من أن هؤلاء يحتلون موقعاً مفتاحياً وأساسياً فيما يتعلق بنقل النصوص المؤسسة للإسلام ولكل تراثه . ولكننا نلاحظ أن تراجم « كتاب الرجال » لابن حجر تصور لنا شخصيات مثالية ترتفع بالمخيال الإسلامي الشائع وتحبسه وتنكر (= تقنع ، تحجب) في ذات الوقت الحقيقة التاريخية المتعلقة بكل شخصية من الشخصيات المترجم لها . لقد آن الأوان لكي نفتح هذه الأضباب الشائكة على مصراعيها (كلياً) . اننا لا نستطيع أن نكتفي بمفهوم « العدالة » الذي يبلوره المحدثون (أصحاب الحديث) . وإنما ينبغي إعادة فحص كل « الاسنادات » ليس فقط عن طريق تطبيق المنهجية الوضعية للمؤرخ الحديث الذي لا يتم إلا بالمعطيات والأحداث التي يمكن تحديدها بدقة ويرمي كل ما عداها في ساحة المزيج المعقد الغامض للخرافات والأساطير الشعبية . وإنما نريد على العكس ، أن نبين كيف أن العناصر الأسطورية الزائدة المضافة على سير الصحابة من أجل تشكيل شخصيات نموذجية مقدسة كانت قد دعمت « حقيقة » المعلومات التأسيسية المكونة لكل التراث الإسلامي بشكل أقوى مما فعلته المعطيات والأحداث التاريخية الواقعة التي حصلت بالفعل (٣) .

هنا أيضاً ينبغي قلب المنظور العقلاني والظاهري للنقد التقليدي من أجل تركيز الاهتمام على الأشياء التي غدت ودعمت بالفعل الحساسيات والعقائد والنزعة التقوية والفكر

(*) إحدى أهم الركائز التي يستند عليها الفكر الحديث تتمثل في تبيان دور الخيال أو المخيال أو الأسطورة - بالمعنى الانتروبولوجي للكلمة - في صنع التاريخ . إن التاريخ لا تصنعه فقط - أو تحركه - الأحداث المادية الواقعية التي جرت بالفعل ، وإنما تصنعه أيضاً الخيالات والأحلام والأوهام التي تصاحب هذه الأحداث عادة أو تسبقها أو تأتي بعدها . إن الأسطورة هي إحدى عركلات التاريخ . تماماً كالصراع الطبقي أو كالعوامل الاقتصادية . كانت وضعية القرن التاسع عشر قد احتجرت هذا العامل جداً بسبب من نزعتها العلمية (Scientiste) . هذا لا يعني بالطبع أنه ليس هناك من فرق بين المصور القديمة والعصور الحديثة ، أو بين المجتمعات ذات البنى التقليدية المتينة والمجتمعات ما بعد الصناعة . من الواضح أن تأثير الأسطورة والخيال على الأول هو أكبر وأشد تبوية وفعالية منه على الثانية . (المترجم) .

وأشكال السلوك اللاحقة للمؤمنين . نقصد بذلك استبطان المؤمنين لكل تراجم الرجال العظام على هيئة صورة مثالية وتقديسية . من الواضح أن سيرتي عماد وعلي تشكلان نموذجين كاملين لهذا النوع من التراجم (١٢) .

(٣) كان موضوع الصراع حول الخلافة/الإمامة على العكس مما أثارتته حالة الصحابة ، في رأس اهتمامات المسلمين وكذلك المستشرقين . وقد جرى التركيز إما على الرهان السياسي (وهذا هو المنظور أو الخط السني الذي عمقته التاريخوية الحديثة وإما على البعد البطولي في التاريخ ، الخاص بالإمامة (وهذا هو الخط الشيعي الذي ركز عليه « الروحانيون » والناطقون المعاصرون باسمهم كهزري كوريان وسيد حسين نصر . . .) . هكذا نلاحظ أن مسائل الفلسفة السياسية والبيكولوجيا التاريخية لا تزال تنتظر من يطرحها خارج إطار المحاكمات الجدالية العتيقة والقروسطية بين السنة والشيعية (انظر الفصل المخصص للموضوع في هذا الكتاب) عندما نتحدث عن توحيد الوعي الاسلامي فإني لا أهدف في الدرجة الأولى إلى تحقيق مصالحة دينية بين أجزاء الأمة وفي صفونها ، أو إلى تجاوز نهائي لكل الفتن التي مزقت الأمة الإسلامية المثالية التي حلم بها المسلمون والتي لم تتحقق مطلقاً بشكل محسوس في التاريخ . هذا على الرغم من ضرورة تحقيق هذا التجاوز وأهميته . على أي حال يمكننا أن نحقق نتيجة كهذه عن طريق آخر إذا ما نجحنا في أن نفكر أخيراً بما بقي لا مفكراً فيه (Im- pense) بخصوص كل الصراعات التي دارت حول الخلافة أو الإمامة . سوف يرى القارئ أثناء مطالعة هذا الكتاب كيف حاولت أن أعيد طرح الروابط بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام عن طريق استخدام مصطلحات تاريخية وفلسفية في آن معاً ، فيها وراء الظروف والمحاكمات الخزبية والعارضة التي حصلت بين علماء السنة والشيعية ، وفيها وراء الاتهامات التي تبادلوها فإن الشيء الأهم الذي كانوا يحاولون السيطرة عليه هو ذروة السيادة العليا التي تسرّع كل سلطة سياسية أو تنقضها . إن هذه السيادة العليا للتبرير تبدو بالنسبة للمحكومين شيئاً مقدساً متعالياً يتفوق على السلطة السياسية المقتنصة عن طريق القوة من قبل أحد الفريقين . لم يحاول باحث واحد حتى الآن أن يبين كيف أن وظيفة التعالي التقديسية التي تؤمنها ذروة التشريع أو التسويغ هي ضرورية جداً بالنسبة للمخيل الاجتماعي أقصد بضرورة التسويغ هنا أو السيادة العليا سلطة البابا مثلاً الذي يمثل وسيط المسيح فيها ينص الكاثوليكية ، أو القرآن الذي يمثل كلام الله أو هيئة النبي واحترامه الذي انتقل فقط إلى ذريته عن طريق علي وفاطمة أو العودة إلى الأرض الموعودة بالنسبة لليهود أو الاقتراع العام بالنسبة للديمقراطيات الحديثة أو هيئة « القادة التاريخيين » بالنسبة للشعوب التي خاضت حروب التحرير الوطنية . . . تعاش هذه السيادة العليا من قبل الجسد الاجتماعي (المجتمع ككل) وينظر إليها وكأنها مرجع فوق بشري أو فوق فردي (أي يتجاوز البشر والفرد) وذلك فيما يخص حالة الاقتراع العام غير المتلاعب به . من المعروف أن الاقتراع العام في الديمقراطيات الغربية الحديثة يؤدي إلى فرز أغلبية تتجاوز رأي الفرد وتجبر كل فرد على احترامها حتى لو كان قد صوت ضدها . إنها إذن هيئة فوق فردية وليست فوق بشرية كما هو عليه الحال فيما يخص الأنظمة الشيوعية . إن هذه السيادة العليا تؤمن للشخص بعض الحماية

ضد التطرفات الاستبدادية للسلطة الحاكمة . وفي المجتمعات المحكومة من قبل سلطة ذات حق إلهي نجد أن الرعية تعتقد وتشعر بالصفة المقدسة للرئيس الأعلى عن طريق الشعائر الدينية المرافقة لحلفة التنصيب . ونلاحظ أيضاً فيما يخص نقل السلطات من رئيس إلى آخر في الأنظمة الديمقراطية الملمنة أن الاحتفالات التي تصحب عملية النقل هذه ذات علاقة ما - ولو بعيدة - بأبهة الشعائر الدينية ووقارها (*) .

(٣) إذا كانت هذه الاعتبارات التي أوردناها صحيحة فإنه لمن الأصح والأمل أن نتبع العمليات البيكولوجية ، والسوسيولوجية والثقافية التي رافقت فرز تخيال اجتماعي إسلامي متولد عن تجربة المدينة المواظبة المستمرة على تأمل القرآن واستبطانه من جهة ، ثم نتبع من جهة أخرى نماذج أو تولد المخيلات الاجتماعية المختلفة التابعة للثقافات العرقية - الثقافية العديدة التي حاولت السلطة الإسلامية الجديدة دمجها وتمثلها نهائياً لكن دون أن تتوصل إلى هذا الهدف أبداً .

هكذا نلاحظ أنه لا يكفي التحدث فقط عن الصدام بين نوعين من العصية كما فعل علماء الانساب العرب . أقصد بهاتين العصيتين هنا العصية إما لبني هاشم وإما لبني سفيان . إننا نريد زحزحة النقاش ونقله من الإطار الضيق المحصور بكلا العشيرتين وجمع الحجاز بشكل عام نحو الجدلية الاجتماعية التي تثيرها وتنشطها كل جماعة بشرية عندما تريد استبدال نظام من التسوية والشرعية لاحق بنظام سابق . إن الفائدة الناتجة من زحزحة (**) منهجية ومعرفة كهذه ضخمة جداً . تتمثل هذه الفائدة العظيمة في تعرية الآليات السوسيولوجية الحقيقية التي حافظت في كل مكان على التعارض الأولي الذي ذكره القرآن . أقصد بذلك التناقض والتضاد بين المجتمعات « المتوحشة » والفكر « المتوحش » من جهة / وبين المجتمعات المدجنة أو المجتمعات الإسلامية التي أرادها الله وحماها وقادها (جاهلية / اسلام) . بهذا الشكل نتوقف عن تقنين وحجب أحد المعلومات الأساسية للانثروبولوجيا السياسية ونتوقف عن تلبسه بشعارات « دينية » تؤدي إلى انقسام الوعي الإسلامي لا محالة كما نحمد من إطار النقاش العلمي ونجعله ضيقاً وعلياً بدلاً أن يكون واسعاً وكونياً . إن تعرية الحوافز الحقيقية للناس المتنافسين على السلطة في مجتمع ما يعني رفع الستارة عن الأصول الخادعة التي تختبئ وراء

(*) اعتقد أن أركون يفكر هنا بنقل السلطات من يد جيكاك ديستان إلى فرانسوا ميتران الذي حصل في الألبزيم عام ١٩٨١ . عندئذ خسر مؤسس الجمهورية الخامسة لأول مرة منصب رئاسة الجمهورية لصالح المعارضة الاشتراكية - اليسارية التي حاربت هذه الجمهورية (التي أسسها ديغول) ودستورها بالذات طيلة ربع قرن ! وهكذا راح ميتران يتمتع ديمقراطياً بكل صلاحيات الدستور الذي كان قد حاربه بكل عنف في السابق عندما كان معارضاً . انظر كتابه : « الانقلاب الدائم » .

(**) يستخدم المفكرون المعاصرون مفهوم الزحزحة (le déplacement) ويعنون بذلك أما توسيع الاشكالية القديمة وإخراجها من أطوارها الضيق ، وإما تغييرها كلياً وطرح اشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة واستخدام منهجية جديدة . وهكذا نستطيع أن نتجاوز « المناطحة » العنيدة والتخطيط المجاني في صراعات قروسطية لا يمكن أن تؤدي إلى أية نتيجة إيجابية محسوسة . عندئذ نجد أننا بحاجة إلى زحزحات عديدة لا إلى زحزحة واحدة ! ...

الشعارات « الدينية » المستبطنة على هيئة حقائق منزلة . يبين التحليل التاريخي والثقافي للنصوص (المقدسة) التي يشهد بها كل من السنة والشيعية في عراكمهم ، أقول يبين بوضوح الوظيفة الايديولوجية التي عفا عليها الزمن لهذه النصوص بالذات .

٤) ان مسألة التراث الإسلامي لم تعالج ابداً قط ضمن إطار التحليل والفهم الانتروبولوجي (انظر بهذا الصدد أعمال جورج بالاندييه) . أما النقد الاستشراقي فلم يفعل إلا أن زاد من خطورة التهجية الإيمانية الشكلية للمسلمين وتفاقمها سوءاً ضمن الاتجاه الأكثر فللوجية وتاريخية . إننا لا ننفي أهمية تتبع الأحداث من حيث التسلسل التاريخي لكي ندرس عملية تطورها ونحدد السياق الذي انبثق فيه كل حديث نبوي والطريقة التي مارس دوره بها . ولكن هدف البحث الأساسي والأولي ينبغي أن يتركز حول المنشأ التاريخي للوعي الإسلامي وتشكل بنيته المشتركة عبر عملية الخلق الجماعي للحديث النبوي . وهنا ينبغي أن نقوم بنفس العمل الذي قدمناه بخصوص القرآن . يلزم هنا، ولا بد هنا، من التمييز بين مرحلة النقل الشفهي وبين تلك المرحلة التالية التي تشكلت فيها المخطوطات التي وصلتنا عبر كل واحد من التراثات الاجتماعية والثقافية التي استمرت وعاشت حتى هذا اليوم : أي التراث السني والشيعة والخارجي . ان التمييز بين المرحلة الشفهية والمرحلة الكتابية يتجاوب مع التحليل الانتروبولوجي الذي يحلل التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي فتدعم مجموعات كتب الحديث المصحف القرآني في عملية نشر الكتابة وبالتالي نشر الكتاب بصفته وسيلة للتمثل الايديولوجي والهيمنة السياسية والتقاليد للشعوب والقبائل التي لا كتابة لها .

إن مغامرات المعنى الحاصلة عن هذا التنافس العنيد لا تؤخذ بعين الاعتبار من قبل العلماء (رجال الدين) . على العكس أنهم يسوغون « تيولوجيا » وثقافياً « ضرورة تصفية كل مقاومة لمجتمع الجاهلية تقف ضد توسع وانتشار « الحقيقة » المتضمنة في المصحف ، هذه الحقيقة المشروعة في مجلدات أخرى بواسطة الأئمة المأذونين المفوضين . لكن مأذونين من قبل من ؟

في الواقع أن الحديث (النبوي) كان قد هضم وتمثل عناصر مختلفة من التراثات المحلية الخاصة بالفئات الاجتماعية التي تشكلت في وسطها بشكل تدريجي وانتشر شيئاً فشيئاً . إن كل حديث يقوي وحدة الأمة عن طريق التقاطه وتلخيصه بأسلوب مقتضب للطبقات الشعبية والسلوك الاخلاقي والممارسات القانونية والمعارف التجريبية ورؤيا محددة للعالم ، ويوجه كل ذلك باتجاه منظور تاريخ النجاة أو الخلاص في الآخرة . ان مجموعة هذه الأشياء تمارس دورها في آن واحد كشاشة لاسقاط القيم عليها وتصورات مثالية ترسخ هوية الأمة تؤيدها = تخلفها عبر الثقافات العديدة التي شهدتها تاريخها . كما تمارس دورها كإحدى ذرى السيادة العليا الإلهية التي ينبغي عليها مبدئياً الحلول محل كل أشكال السلطة الممارسة على صعيد الأمة ، وكنزات حي يحفظ التواصل بين الأجيال المتتابعة حتى نرقي إلى جيل الصحابة . إن التراث الاسلامي إذ يتخذ مثل هذا الموقف وهذا التحديد يختلف فعلاً عن كل التراثات المحلية التي تمثل تنظيماً للقواعد والممارسات والعقائد والمعارف التي ليس لها ذاكرة تاريخية محددة . إن الحديث يتموضع داخل تسلسل زمني محدد تماماً وداخل إطار معنوي - سيميائي مضبوط بشدة من قبل الخبراء (=

أصحاب الحديث) . إنه لا يتمثل كل شيء وإنما يمارس عملية انتقاء بمساعدة معايير محددة من قبل العلوم الإسلامية . لهذا السبب نلاحظ دائماً استمرارية نوع من التوتر والصراع بين هذا الشكل التاريخي والمتحذلِق (العالم) للتراث وبين التراثات العرقية - الثقافية التي تمثل نوعاً من التراكم التجريبي الحام لتجربة كل فئة اجتماعية .

إن كلتا هاتين الصيغتين من صيغ التراث قد وجدت نفسها في مواجهة تحديات الحداثة بدءاً من القرن التاسع عشر وهكذا نجد أنه بدلاً من أن نتكلم عن تناقض تبسيطي بين التراث والحداثة ، فإنه من الأنسب أن نستكشف مستويات المجابهة الفعلية وأشكالها سواء من ناحية التراث أو من ناحية الحداثة . إن مثل هذا الاستكشاف يمثل حقلاً آخر من البحث والتأمل ابتداءً الفكر الغربي بالكاد أن يباشره^(١٣) .

هـ) طالما تحدثت عن المفهوم الحاسم للأصول (يجب التذكير بمفهومها هامشياً) في الفكر الإسلامي ، سوف ألح هنا على فرق آخر ذي أهمية كبرى يتمثل فيما يلي : في حين راح الفكر الإسلامي الذي كان في طور البلورة والتشكل يحس بالحاجة للتفكير النظري بشأن مصداقية المعرفة وجدارة المعايير المستنبطة من النصوص المقدسة ويشكل علمي أصول الدين وأصول الفقه ، فإنه قد هجر عملياً هذين العلمين الأساسيين بدءاً من القرن التاسع عشر^(١٤) . إنني لا أعرف أي مفكر مسلم واحد حاول أن يبذل ما بذله الشافعي من جهد عقلي لدى كتابته لرسائلته الشهيرة . أما تعاليم أساتذة أصول الفقه في كليات الشريعة الموجودة حالياً فتتلخص في التجميع والتلفيق والتكرار السكولاستيكي لبعض الكتب المدرسية الكلاسيكية . هذا مع العلم أن نقد العقل الإسلامي الخالص ينبغي أن يحصل هنا قبل أي مكان آخر . إن أصول الفقه قد تعرضت بطريقة الخاصة لما نسميه اليوم بالابستمولوجيا أو النظرية النقدية للمعرفة . لأنهم كانوا يعرفون بأن الأحكام الشرعية الصادرة عن الفقهاء تحتاج بشكل مسبق إلى تيولوجيا متماسكة أي إلى علم أصول الدين الذي يتطلب بدوره تأويلاً مناسباً وصحيحاً للنصوص المقدسة ، فإنه كان لعلماء الأصول ميزة كتابة مقدمات لغوية لرسائلهم مطبقة على القرآن والحديث . يوجد إذن كم هائل من المواد الحام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة . أن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الإسلاميين بالكامل (= علم أصول الدين وأصول الفقه) تهدف إلى تحقيق غرض مزدوج :

أ) تجاوز التاريخ الخطي المستقيم (Linéaire) لكل علم أو فرع من فروع العلوم وذلك من أجل التوصل إلى اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمباني والتفسير والتاريخ وعلم الأصول والأدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعومة عقلية من جهة أخرى .

ب) توضيح وتبيان تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية التي أدت إلى نتيجة مفادها اعتبار الشريعة والنظر إليها وكأنها التعبير المؤثوق عن وصايا الله وأوامره . بمعنى آخر أن علم الأصول قد ساهم على المستوى الثقافي في جعل القانون المبلور والمنجز في الواقع من قبل القضاة

والفقهاء الاسلاميين الأول من خلال الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية الخاصة ببيئات الحجاز والعراق وسوريا إبان القرنين الأول والثاني للهجرة ، أقول قد ساهم في جعله يبدو مقدساً ومتعالياً ولا بشرياً . وقد نتج عن هذه العملية الكبرى أن القانون الوضعي في منشئه وأصله إلى حد كبير يستمر عرضه وتقدمه وتطبيقه باسم الشريعة وكأنه قانون إلهي . إن التوسيع من مجال تطبيق الشريعة في العديد من المجتمعات الإسلامية يدل إلى أي حد تبقى فيه تاريخية العقل الذي بلور علم الأصول شيئاً لا مفكراً فيه داخل الفكر الإسلامي . إن هذا الوضع يفسر الحاجة الملحة وضرورة التدخلات العديدة التي أكثرت منها في السنوات العشر الأخيرة دون أن يتمكن لسوء الحظ من مخاطبة جمهور واسع والوصول إليه . والسبب الأساسي في ذلك هو أن معظم المسلمين لا يقرأون الفرنسية . وأما أولئك الذين يمحسون القراءة بهذه اللغة فهم منخروطون في نشاطات سياسية واقتصادية وتقنية بعيدة جداً عن مجال الفكر الإسلامي . وأما زملائي من الأساتذة القريين من هذا الفكر فهم مسجونون أكثر مما ينبغي إما داخل جدران الموضوعات التقليدية وإما داخل تاريخ الأفكار الوصفي والتعليمي المحض كما كنت قد أشعرت إلى ذلك آنفاً . وأما فيما يخص المستشرقين فلأنهم يقولون لا مجالين إزاء فكر لا يعبر عن نفسه بلغة إسلامية محددة من غربية أو فارسية أو تركية ، ألخ ، وذلك لكي يصلح موضوعاً لاطروحة دكتوراه أو لمطبوعات « إسلاميات » طبقاً للقواعد المستخدمة من قبل الوسط الأكاديمي أو استراتيجية دور النشر التجارية (١٥) .

٦) كانت الفلسفة قد شهدت ازدهاراً ملحوظاً بين عامي ١٥٠ - ٤٥٠ هـ / ٧٦٧ - ١٠٥٨ م وذلك قبل أن تواجه بالرفض من قبل الجسد الاجتماعي الثقافي (أي المجتمع) الحاضن لأيديولوجيا الأرثوذكسية السنية أو الشيعية . إن الظروف الاجتماعية - الثقافية لهذا النجاح المؤقت ثم للفشل الذي جاء فيها بعد غير معروفة حتى الآن إلا قليلاً . فقد اهتم الدارسون حتى الآن بتتبع سلاسل النقل للنصوص من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية ، ومن العربية إلى اللاتينية أكثر من أي شيء آخر . كما وأقاموا تعارضاً سريماً بين إقتصار الأرثوذكسية السكولاستيكية من جهة وبين تصفية كل موقف فلسفي من جهة أخرى (١٦) . إن سوسيولوجيا نجاح أو فشل تيار فكري ما أو مؤلفات كاتب ما تبقى شيئاً مستحيلاً التفكير فيه ضمن إطار تاريخ الأفكار التقليدي الذي يتبع خطأً زمنياً متسلسلاً مرتبطاً بشكل عام بالأحداث السياسية الأكثر شهرة . إن الطريقة التي يتحدثون بها عن إغلاق باب الاجتهاد أو فتحه ذات دلالة بالغة بخصوص التضاد بين منهجين ومفهومين فلسفيين مختلفين متعلقين بمكانة الفكر - كل فكر - داخل البنية الاجتماعية الكلية . أنهم - أعني التقليديين من مسلمين ومستشرقين - يوحون لنا بأن ضغط العلماء هو الذي قرر وحله ممارسة الاجتهاد أو إغلاقه : أي فرض التقليد . في الواقع أن العلماء من رجال الدين كانوا يعكسون المتطلبات الأيديولوجية لطبقة معينة وثمة معينة أكثر مما كانوا يفرضون عن طريق هيتهم الفكرية الصرفة توجهاً عاماً للفكر . هكذا نجد أن الموقف الفكري الذي اعتمدته المعتزلة زمن المأمون يختلف كلياً عن الموقف الفكري الذي اعتمدته العلماء (= رجال الدين) في زمن السلجوقيين الأوائل . يمكن أن نقول نفس الشيء بخصوص جو قرطبة أيام ابن رشد الذي كان ، نسياً ، أكثر تحميذاً للفلسفة من بلاط الموحدين

في مراكش حيث كان الفقهاء المالكيون يجمعون بشلة سلطتهم العقائدية وسيادتهم الدينية . ان الإضامة السوسولوجية لمصير الفلسفة في المناخ العربي الاسلامي - إذا ما حصلت - سوف تبديد كل الأوهام والآراء الشائعة . لكننا لن نتيج لنا التوصل الى تفسير عميق لسر ذلك التوتر والصراع المستمر بين العقل « الإسلامي » المرتبط بالموقف الأصولي وبين العقل الفلسفي المنفتح على كل العلوم المدعوة « عقلية » أو « دخيلة » . دعيت هذه العلوم الأخيرة بالدخيلة لأنه جرت محاكمتها ومقارعتها ايديولوجياً لا معرفياً بالعلوم النقية أو الدينية ، وإذن المحلية . ان التضاد بين هذين النوعين من العلوم يعكس حالة الصراع بين طبقات وفئات اجتماعية متنافسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة السياسية وتسيطر عليها . وينبغي إعادة فحص هذا التناقض من وجهة نظر النقد الصرف (المحض) للمعرفة .

لا يمتلك العلماء من رجال الدين المعاصرين ، مثل أسلافهم القدامى ، الجهاز المفهومي والمصطلحي الذي يتيح فهم الموقف الأصولي والموقف الفلسفي دون إحداث التضاد بينهما . إن الأسطورة والميثولوجيا والطقس الشعائري والرماسمالي الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى وفن السرد القصصي والتاريخية^(*) والوحي واللاوعي والمخيال الاجتماعي والتصور ونظام الإيمان واللاإيمان . . . كل ذلك يمثل مصطلحات تهاد بلورتها وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر . إن هذا الجهاز المفهومي غائب تماماً عن ساحة التفكير الأصولي . أنه ينتقد ويتجاوز ويجدد على مستوى آخر من المعرفة كل الجهاز المفهومي الموروث عن التراث الفلسفي الأرسطي - الأفلاطوني .

إن استخدام هذه الأدوات الجديدة في التحليل والتفسير والفهم لا يزال ينتظر من يقوم به من أجل دراسة الفكر الاسلامي وإعادة تنشيطه وتجديده . نحن نرى أنه لا الموقف الأصولي ولا الموقف الفلسفي ينجوان من الصعوبات المتعلقة بكل معالجة نظرية وكل استخدام تطبيقي للجهاز المفهومي الذي ذكرناه آنفاً والذي تبلوره الآن بكل نشاط وفعالية علوم الانسان والمجتمع استناداً الى التحريات الميدانية الواسعة والمتنوعة والدقيقة أكثر فأكثر . هكذا نجد أن الفكر الأصولي (= السلفي) الذي يشتغل على الخطاب الديني أو يختص به يهدف كل الأبعاد الأسطورية والدلالات الرمزية من أجل استخلاص المعنى العملي أو التطبيقي المباشر القابل للاستثمار والتوظيف في التعابير والصيغ ذات المعايير الشعائرية والقانونية والأخلاقية - السلوكية والتبولوجية . يضاف إلى كل ذلك أنه يسطح المجاز ويجتزله إلى نوع من المعنى الحرفي الشائع والوحيد الدلالة . وهكذا يسحب الخطاب القرآني كما الحديث النبوي باتجاه اللغة التشريعية

(*) يعني مفهوم التاريخية (l'historicité) دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات . وهو يختلف عن مفهوم « التاريخوية » (l'historicisme) المرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفلولوجية التي سادت القرن التاسع عشر ووائل هذا القرن ، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدد وثابت ومعروف سلفاً . هذا في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ . وإنما يشارك المستقبل متوحاً لكل الاحتمالات .

والقانونية والمعارية : أي نحو التعبير الحرفي والوضعي . وبهذه الطريقة تشكلت مجموعة النصوص والمؤلفات القانونية والتولوجية الدوغمائية التي تحدد بصرامة معايير الإيمان والإيمان . تفترض هذه المعايير وجود رابطة أو علاقة مباشرة وأكيدة بين الفكر واللغة وتفترض إمكانية السيطرة عليها . إن الفكر الأصولي - السلفي يعتقد بإمكانية فكّ لغز اللغة الدينية (= كلام الله بالذات) أو تفسيرها وفهمها إذا ما سيطرنا على النحو العربي وعلم المفردات والبلاغة وعلم المعنى : أي مختلف العلوم الخاصة باللغة العربية . إن هذا الفكر يجهل بطبيعة الحال إن كل مستويات التحليل اللغوي هذه تعتمد على نظرية الروابط المتصلة بين اللغة والفكر . بحسب الموقف الأصولي فإن هذه النظرية تُلخّص عن طريق الآية التالية : « وعلم آدم الأسماء كلها » . تبدو اللغة عندئذٍ وضمن هذا المنظور بمثابة وعاء مليء بالدلالات المرتبطة بالتجربة العملية . ولكن مصادقية هذه الدلالات أو صحتها ودوامها لا يمكن أن تضمنه إلا الأسماء التي علمها الله بالذات . ولذا يصبح لازماً « قراءة » القرآن على ضوء التحديدات والمنهجية التي رسخها المفكرون وعلماء الأصول . رأينا فيما سبق كيف أن الشاطبي كان قد حدد بوضوح - على إثر علماء كثيرين - حالة التبعية الصارمة هذه الخاصة بالعقل الإيجابي أو الوضعي وذلك بالقياس إلى العقل الذي ينجّم « العلم الديني » أو المعرفة الدينية .

أما الموقف الفلسفي من جهته فقد انغلق داخل الحدود المفهومية والمنهجية التي بُنيت العقل المستقل بكل سيادة وسلطنة . أن العقل يفقد الحرية التي يتسلح بها كلما راح يشكل أدوات بحثه . هكذا نجد أن متعلق أرسطو ومقولاته وبلاغته وعلم أخلاقه وسياسته قد اشرت على كل النشاط الفكري والعلمي طيلة قرون عديدة . ومارست دورها كسلطة إمبراطورية متجاذبة لسلطة الكتابات المقدسة ومهيمنة على الفكر الأصولي . كان الصراع والتوتر بين النزعة الأسطورية (Mythos) والنزعة العقلانية المنطقية (Logos) ، وبين المعرفة الأسطورية والمعرفة المنطقية البرهانية قد اخترق كل تاريخ الفكر الفلسفي وكل تاريخ الفكر الديني . في الواقع أن التعارض أو التضاد بين هذين النوعين من المعرفة لا يتموضع على مستوى الفروع الاختصاصية والعلوم كما يوهمنا بذلك الإنقسام الظاهري للعلوم إلى عقلية / ونقلية تقليدية وإنما هو يتموضع بشكل أكثر جذرية على مستوى الروابط بين اللغة والتاريخ والفكر . نحن نعلم أن التوتر والصراع بين المعنى الباطن / والمعنى الظاهر الذي يوازي إلى حد كبير تاريخ الصراع بين ما هو أسطوري وما هو عقلاني كان قد شمل هو الآخر تاريخ الفكر العربي - الإسلامي ونشط حيويته .

إن الشروط النفسية - العصبية ^(١٧) (Psychoneurologique) التي تتحكم بممارسة كل فكر وتفكير بالإضافة إلى ضغوط الانتخاب والحذف والانتقاء التي مارستها فئات اجتماعية متغيرة تفسر لنا حصول التشنج والتصلب إما في اتجاه المعنى المنطقي - الظاهري (= أي النزعة الاستدلالية - النزعة المنطقية المركزية - النزعة الحرفية) وإما في اتجاه المعنى الأسطوري - الباطني (= فن السرد والمجاز والترميز والأسطورة) . إن التضادات الثنائية المتعاكسة باستمرار التي أورثنا إياها تاريخ قديم من التفكير الدوغمائي الشكلي المجرد الذي ساد في الناحية الدينية والناحية الفلسفية على السواء هو الآن في طور التجاوز والانهاء . أقصد بهذه التضادات هنا ما يلي :

العقل / الإيمان ، مدينة الله أو المدينة الفاضلة / المدينة الأرضية الضالة ، قانون الوحي / قانون بشري وضعي ، حقيقة / ضلال ، صواب / خطأ ، خير / شر ، معنى مجازي / معنى حقيقي . . . إن هذه التضادات الثنائية هي الآن كما ذكرنا سابقاً في طريقها للاعفاء والتجاوز وذلك عن طريق إحلال المنطق التعمدي بها ، بالإضافة الى المنهجية التداخلية المتعمدة الاختصاصات (La methode Pluridiscipline) .

يعني ذلك بشكل أكثر وضوحاً استخدام مجموعة مناهج متشابهة (من ألسنيات وعلم اجتماع واثربولوجيا وتاريخ) تكون أكثر قدرة على غرس الفكر في شبكة الواقع المعقدة وتحذيره فيها . إن الفكر الاسلامي المعاصر الواقع اليوم تحت ضغط الثورات الاجتماعية (كالثورة الاسلامية مثلاً . . .) يعيد الاعتبار من جديد لهذه التضادات الثنائية بدلاً من أن يساهم في تجاهلها . إن ذلك يثبت لنا مرة أخرى إذا كنا لا نزال بحاجة إلى إثبات وجود لعبة الاكراهات العنيدة المتداخلة بين اللغة والتاريخ والفكر . إن اللغات الإسلامية وخصوصاً اللغة العربية تفقد قدميتها بالتدرج تحت تأثير الضغط المتزايد للحضارة المادية المستوردة المصحوبة بنماذجها الثقافية . يضاف إلى ذلك أن الفكر الاسلامي المعاصر ، وبالتالي الفكر العربي يزداد ايديولوجية وتصبح الإشارة الى الأعمال والمؤلفات الكلاسيكية نادرة جداً أكثر فأكثر . وهي إذا ما حصلت تُوظف لتقوية التقليد المرتبط بالمؤسسات ويخطاب تسويغ السلطة وتبريرها (١٨) .

٧) إن العلوم العقلية التي سادت إبان الفترة الكلاسيكية كانت مرتبطة بشكل وثيق بالفلسفة والبحث الفلسفي . وهذا هو الوضع فيما يتعلق بالطب وعلم الفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء والحيمياء (= علم الكيمياء القديمة) والعلوم الطبيعية وعلم الأرصاد الجوية والجغرافيا الفيزيائية والبشرية . ما دامت هذه العلوم تقتصر على تفسير الأوجه والظواهر العديدة للعالم المخلوق ولا تتخذ أي موقف بخصوص المكانة التكنولوجية لكل مجال من مجالاتها أو لكل ظاهرة مدروسة فإن العقل كان يوظف في هذه المجالات كل امكانياته بحرية تامة ولا يخضع إلا لمعطيات الملاحظة المباشرة (= العيان) ولا يضطر للتقيد بالحدود التي فرضها العقل الأصولي .

السؤال المطروح الآن هو ما يلي : هل كان هناك من تأثير ما لهذا العقل التجريبي الحر الذي كان قد انتج ما دعي « بالعلم العربي » أو بالعلم ذي التعبير العربي على العقل الديني ؟ وإلى أي مدى نستطيع أن نؤيد الأطروحة العتيقة التي تقول بأن العقل الديني المتواجد في الإسلام قد حُد من حرية البحث العلمي ثم خنقها نهائياً ؟ سوف نتحفظ فلا نقدم هنا جواباً نهائياً عن كلا السؤالين .

من المؤكد أن النحويين والأطباء والرياضيين وعلماء الفلك والكيميائيين قد ذهبوا في علومهم هذه إلى أبعد حد ممكن تسمح به الوسائل والأدوات المادية للمعرفة التي كانت متوفرة في عصرهم . ولم يحصل في التاريخ الاسلامي أن حوكم أي عالم من هؤلاء العلماء ما دام لم يتعرض في بحثه واستكشافه لإسأس الإيمان ولم يمس فروضه القانونية . ولكن يبقى صحيحاً القول أيضاً أن العقل العلمي الإيجابي أو التجريبي قد ضعف وانخفض مستواه عندما ابتدأ العقل الديني ذاته يفقد حيويته الاستكشافية الريادية التي عرفها أثناء الفترة التأسيسية الأولى التي

انتجت النماذج المعرفية التي أصبحت كلاسيكية فيما بعد . بمعنى آخر : بدلاً من أن نضيق الوقت في إقامة التضاد والتعارض بين العقل الديني والعقل العلمي خارج المشروطة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية ، فإن من الأفضل أن نجري تقييماً شاملاً للمصير (أو القدر) العام الذي عرفه العقل في المناخ والبيئة الإسلاميين .

هناك نقطة أخرى ينبغي استكشافها تتعلق بمسألة روابط التأثير المتبادلة بين العقل العلمي الايجابي والعقل الديني ومسألة التركيبة النفسية الفردية أو الشخصية التي يتطلبها كل من هذين العقلين المختلفين . نلاحظ أنه يوجد حتى هذا اليوم رجال « علم » ذوو مستوى عال يستطيعون التكيف و « المصالحة » بين أحدث ممارسة للعقل الحديث من جهة وبين عقل إسلامي خاص وغير متماسك وغير منطقي على الإطلاق لأنه منقطع تماماً عن المقصد الديني للعلوم الإسلامية الكلاسيكية وعن العقلانية الدقيقة للمعلم المعاصر في آن .

أقول هذا الكلام وأنا أفكر بالتيارات الانتخارية المناضلة (militants) كالتكفير والمجبرة في مصر والأخوان المسلمين بشكل عام . نلاحظ مثلاً أن دارسي العلوم الفيزيائية والرياضية والطبية وغيرها ينخرطون في صفوف هذه التيارات أكثر بكثير من المختصين بعلوم الإنسان والمجتمع . وقد عرفنا أثناء المعارك والاشتباكات التي جرت في جامعات تونس والجزائر والقاهرة .. الخ .. أن المتزمتين والمتعصبين يتسمون بشكل خاص إلى كليات العلوم . إنها ظاهرة تستحق التأمل والتفكير . اعتقد أنه ينبغي دراسة هذه النفسية الخاصة بكلما النوعين من العقل ضمن منظور تاريخي وضمن منظور الاكتشافات الجديدة الخاصة « بالإنسان العصبي » (L'homme neuronal) . يمكن دراسة الحالة التاريخية لشخصيات مهمة مثل الجاحظ وإبراهيم النظام والكندي والغزالي وابن خلدون وابن رشد وابن تيمية والبيروني وابن الهيثم وثابت بن قرة الخ .. إن مؤرخ الفكر المنغموس حتى قمة أذنيه باستكشاف أنظمة الفكر القديمة ومعرفة بنيتها والذي لا يتم إطلاقاً بالاستفادة من نتائج علم البيولوجيا وعلم النفس المعاصرين يبرهن هنا أيضاً على تشطبي المعرفة وتبعثرها ، وعلى اللامبالاة تجاه وحدة العمل العقلي وتفكك نظرة الدارس للعالم ولتجربته وفعاليته هو بالذات .

من المؤكد إنه إذا كانت الأفكار والتصورات الثقافية تنطبع على نسجنا العصبي عن طريق وساطة اللغة ، فإنه ينبغي إعادة النظر بكل تقييماتنا وتصوراتنا المتعلقة بنشأ الثقافة ووظيفتها ، وعندئذ سوف تنزاح هذه الأنظمة الثقافية الكبرى المتمثلة في الأديان من دائرة التعالي والانطولوجيا والتقديس والغيب باتجاه الركائز والدعامات المادية والعضوية التي لا يزال العلم الحديث يواصل استكشافها (١٩) .

٨) تقدم الأدبيات التاريخية التي ولدت وتطورت وفتت مع الظاهرة الإسلامية مادة نصية ضخمة لمن يريد أن يستكشف الإدراك أو التصور الذي اعتمده المسلمون بخصوص ماضيهم الحاضر بالذات . لدينا الآن كتابان يلزمان هذا الموضوع أو هذه الأدبيات على أساس المنهجية الوثائقية والخطية (Linéaire) هما :

١ - تاريخ التأريخ (أو كتابة التاريخ) الإسلامي : History of Muslim historiography

٢ - كتاب كلود كاهين الصادر عام ١٩٨٢ في باريس بعنوان :
« مدخل الى تاريخ العالم الاسلامي في القرون الوسطى »

Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval (VIIe — XVeS) .

إن هذين الكتابين لا يلبّيان بشكل كامل متطلبات البحث الذي ننشده . صحيح انهما قد كسفا بالقليل أو بالكثير من الدقة والتماسك اسقاطات المؤرخين الأمويين والعباسيين على العصر التأسيسي للإسلام وكشفا التلاعب بالوقائع والشخصيات الكبرى المثالية بهدف دعم ايدولوجيات الكفاح التي تبتها الأحزاب والزُمر و « الطوائف » المتنافسة على الأرثوذكسية وعلى السلطة . لقد فضحنا كل ذلك لدى العديد من المؤلفين وكتب التاريخ القديمة . ولكنهما تجاهلا مسألة أساسية هي : مشكلة تحديد الاستمعي (épistémé) أي نوعية نظام الفكر المشترك لدى كل الأدبيات التاريخية التي توجهها الرؤيا الإسلامية وتسيطر عليها . هل طرأ تغير أو تطور على هذا الاستمعي من مرحلة سرد الأخبار على طريقة الطبري في تاريخه الى مرحلة تنظير ابن خلدون ورؤياه للتاريخ ؟ أم إننا نجد وراء كل من هاتين المرحلتين نفس المسلمات العقلية ونفس مبادئ الإدراك والتأويل ؟ وكيف كانت هي العلائق بين العقل التقدي والرويا الخيالية في كلتا المرحلتين ؟ من الملحوظ أن هذه الأخيرة - أي الرؤيا الخيالية للتاريخ - كانت ذات هيمنة واضحة لدى الكتاب الأوائل من مثل الواقدي وأبو خلف وابن اسحاق وابن عبد الحكيم . . . وصولاً حتى الطبري . إن رد الفعل العقلاني الأكثر وضوحاً على هذه الرؤيا الخيالية يتبدى لدى مسكويه . ولكن اختلافه لم يمارسوا منهجيته بنفس الدقة حتى مجيء ابن خلدون (٢١) . نحن نعرف كيف رجع ابن كثير (٧٧٤ هـ / ١٣٧٢ م) بقوة وعنف مع كل خط الفكر الخنبي وصولاً إلى ابن تيمية ، أقول كيف رجع إلى المباحكة الجدالية المتعلقة بالخلاف السني / الشيعي بخصوص مسألة الخلافة والإمامة وكل المشاكل المتعلقة بالموضوع .

هناك خاصية أخرى عامة تشترك فيها كل الأدبيات التاريخية وتمثل في استبعاد كل الجانب غير المكتوب وغير الحضري وغير النخبوي للحياة الاجتماعية والثقافية . إن التضاد الثنائي بين الخاصة / العامة يمثل أحد المحاور الأساسية للرؤيا العربية الاسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف . ولا يوجد أي استثناء خارج عن هذه الرؤية حتى ابن خلدون . ان العامة توصف أيضاً في كتب التاريخ القديمة بأوصاف سلبية من نوع : غوغاء سوداء ، دهاء . تعكس هذه الأوصاف والنعوت نوعية الرؤية الحضرية - أي رؤية سكان المدن والعواصم - لهذه الفئة من الشعب . ويشار للعامة في الأدبيات التاريخية الاسلامية بنوع من المواربة والتلميع وتعتبر كأنها عقية في طريق تقدم العقل المستنير والثقافة التي كونتها الخاصة والنظام الذي أسسته . لم يحصل أي احتجاج ضد هذه النظرة . وحده أبو حيان التوحيدي احتج ضدها بقوة وعنف . إن اسمه يلمح كاستثناء شاذ وغريب في خضم التاريخ .

إن هذه الخاصية ذات نتائج وانعكاسات حاسمة لمن يريد أن يفهم اليوم المجتمعات العربية والاسلامية التي بقيت منها قطاعات واسعة خارج دائرة الكتابة والثقافة الحضرية العاملة

حتى هذه اللحظة . لا يبدو المنهج التاريخي الذي يتبعه المؤرخون المحترفون فقط غير كافٍ ، وإنما هو قد يضل الباحث الذي قد ينسب الأسبقية الأيديولوجية التي أشرنا إليها آنفاً . ولذلك فمن الضروري إكماله وتصحيح تأويلاته عن طريق استخدام المنهج الاجتماعي والانتولوجي . إن مثل هذه الحالة تنطبق بشكل خاص على بلدان المغرب حيث احترقت اللهجات البربرية والعربية من قبل الفقهاء والمتعلمين الذين يحسنون العربية العامة (= الفصحى) . لأن المرابطين كانوا يعرفون أن يكتبوا في وسط جماعات بشرية أمية لا تحسن القراءة والكتابة فإلهم استطاعوا أن يزدهروا وسيطروا في كل مكان سياسياً وثقافياً حتى القرن العشرين .

لن أقول هنا شيئاً بخصوص الأدبيات الجغرافية (= علم الجغرافيا) لأنه أحد العلوم العربية النادرة التي حظيت بدراسة معمقة ومكثفة وتجديدية تمشي في اتجاه الخط الفكري الذي أحاول أن أفتحه . أريد أن أحيل القارئ هنا إلى أعمال أندريه ميكيل المعروفة التي تزاول بشكل خاص بين العامل الخيالي (= المخيال) والعامل العقلاني في الفترة الكلاسيكية .

٩) ينظر الناس عادة للشعر والفلسفة وكأنهما مختلفان جلياً ولا يمكن إحداث التقارب بينهما لأن الشعر متأثر بالخيال الخلاق ، ولأن الفلسفة خاضعة للعقل التحليلي النقدي . لا ريب في أن هذا هو السبب الذي يجعل البعض يحجم عن توضيح درجات تجلّي طبيعة كل من هاتين الوظيفتين البيكولوجيتين وتوضيح البنية البيكولوجية العميقة المرافقة لها . كانوا قد تحدّثوا في السابق عن الأفكار « الفلسفية » لرجل كالمتنبي أو كالمري . وقد حظيت النصوص أو الحكايات الرزوية لابن سينا بدراسات أكثر عدداً - ولكنهم لم يتجاوزوا مطلقاً الشرح التبسيطي الحرفي في تعليقاتهم على النصوص المدروسة (٢١) .

إن شعرية ما يسمى بالشعر العربي والمكانة الفلسفية للكتابات المصنّفة في خاتمة الفلسفة أو الحكمة لا تزال تنتظر تحديداً ودراسة لغوية وسيميائية ونفسية .

ذلك أن الشعر العربي يستمر في الخضوع للوصايا التي قدمها أبو تمام (٢٢٨) أو ٢٣٢ هـ / ٨٣٢ - ٨٤٦ م) لتلميذه البحتري (٢٨٤ هـ / ٨٩٧ م) . يقول أبو تمام :

« يا أبا عبادة ، تخير الأوقات وأنت قليل الموم ، صفر من الغموم ، وأعلم إن العادة في الأوقات أن يقصد الإنسان لتأليف شيء أو حفظه في وقت السحر ، وذلك أن النفس قد أخذت حفظها من الراحة وقسطها من النوم ، فإن أردت النسيب فاجعل اللفظ رقيقاً ، والمعنى رقيقاً وأكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوجه الكتابة ، وقلّ الأشواق ، ولوعة الفراق ، وإذا أدخلت في مدح سيد ذي أباد فاشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه وأبّن معالنه ، وشرف مقامه ، وتقاض المساني ، واحذر المجهول منها ، وإليك إن تشين شعرك بالألفاظ الزرية ، وكن كأنك خياط يقطع الثياب على مقادير الأجسام ، وإذا عارضك الضجر فأرج نفسك ، ولا تعمل إلا وأنت فارغ القلب ، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريعة إلى حسن نظمه ، فإن الشهوة نعم اللعين ، وبجلة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين : فما استحسنته العلماء فاقصده ، وما تركوه فاجتنبه ، ترشد إن شاء الله تعالى » (٢٢) .

إن الشاعر يحوّر التجربة اليومية والمناخ الشائع المشترك عن طريق حرف المفردات والتعبير اليومية العادية عن معناها الساري باتجاه المعنى المجازي المولد للانفعالات الجمالية الكبرى (= للطرب) . نلاحظ أن التعبير الشعري ليس مجرد تدفق أو انبجاس للعاطفة الذاتية ، وإنما هو ينزلق خفية في القوالب المكروسة أو المرشحة من قبل « العلماء » وينشر معاني مستمدة من التراث والقيم والتصورات المشتركة لدى غييال الجماعة . لهذا السبب نجد أنه من المهم التفريق بين الخيال (أو الخيال) الشعري وبين الخيال الاجتماعي من أجل أن نستكشف بشكل أفضل أنماط تدخل العقل في كل حالة من هاتين الحالتين . لكن أي عقل ؟

سوف نحاول أن نخاطر ، كنوع من المقارنة الأولى ، بالملاحظات التالية :

أن الخيال الشعري ديناميكي وخلق ومفتوح على الانبثاقات أو التفجرات السيمانتية والمعنوية ضمن الحدود التي تفرضها « أساليب الإبداع والخلق » . أنه يستمد من خيال الجماعة عناصر للمعرفة والتصور من أجل زرعها وترسيخها في الأعماق السحيقة للنفسية الجماعية وزيادة شحنتها العاطفية والجمالية . أما فيما يخص الذات الجماعية فيحصل العكس : هنا نلاحظ أن الخيال يمثل وعاء يستقبل بكل سلبية صور الواقع على الهيئة التي كانت تجربة الجماعات قد انجزتها انطلاقاً من تاريخها وطريقة اندماجها في وسطها المادي والفيزيائي . إن القوم أو الجماعة تحول مصائبها وانتصاراتها وهزائنها وآمالها وأحباطاتها إلى نوع من التصورات المرغوبة والمعبأة . أي إلى نوع من الأيديولوجيا . فالشاعر يساهم دائماً بشكل إيجابي في هذا العمل . أنه يدعم أيديولوجيا الجماعة عن طريق الرفع من شأن المشيرة أو الأمير وتمجيد قيمها وتبيان مثالب الخصوم وعبوسهم . ولكنه يجعل استراتيجيات سلطة كل أيديولوجيا متعالية عن طريق إثارة وتحريضه لقوى الرغبة والجمال والألم والحلم والعذاب .

يمكننا أن نجد وظائف سيمانتية مشابهة لدى الكتابة الفلسفية (٣٣) . إن الفيلسوف يستخدم مصطلحات بلورها العقل المحرر من الخيال خلال فترة طويلة من أجل إنتاج تصورات عن الواقع يتلقاها القارئ بمثابة تفسيرات صحيحة . وليس هذا هو الحال فيما يخص الشعر ، ذلك أن الشعر يجرى ولا يفسر ، إن هذه المصطلحات ذات سلطة نقدية كبيرة وهي وحدها الفادرة على أن توصل بنا إلى واقع يتجاوز الواقع (Surreal) لا يستطيع أن يتوصل إليه الحس الصائب أو الحس المشترك . أن الأساليب التي يستخدمها الفيلسوف في تحوير الواقع بمساعدة نوع من المفردات والأساليب البلاغية يذكرنا بذلك الذي يستخدمه الشاعر . ولكن الفرق هو أن الفيلسوف يقدمها بمنهج مسبقاً في خيال نخبة محدودة . إن هذه الرؤيا لا تنتشر ولا تصل إلى طبقات اجتماعية أوسع إلا عندما تمثل اللغة اليومية الأيضاحات والتفسيرات الفلسفية ، أو عندما تملأ اللغة الشعرية من شأن هذه التفسيرات . تنطبق هذه الملاحظات على الشعر العربي المدعو حديثاً ، ذلك أنه يمكن مقارنة أنماط تعبيره بالخطابات الأيديولوجية العربية المعاصرة .

١٠ شهدت الآداب الشفهية والشعبية مصيراً مؤلماً وسيئاً جداً منذ أن انتصر ما كنت قد سميت بالتضامن الوطني بين الدولة المركزية والكتابة والأرثوذكسية والثقافة الحضريّة العالمية (« نقد العقل الإسلامي » ، الفصل العاشر) ، لقد اختطت الحدود الانتروبولوجية بين العقل

الكتابي والعقل الشفهي بوضوح وقوة من قبل القرآن الذي أحدث كما هو معروف معارضة جدالية بين المجتمع الجاهلي وجمتمع المدينة الإسلامية الجديدة المرتكزة على سلطة الدولة المركزية وعلى الكتاب بعيدة الديني والثقافي وعلى المعارف والعلوم الضرورية اللازمة من أجل تفسير تعاليم الكتاب وتطبيقها . فكل تاريخ مجتمعات الكتاب مقود (= مسير) من قبل هذه المعطيات ذات الجوهر الايديولوجي التي قنعها وحجبتها الفاعلون الاجتماعيون (= أي المسلمين) واسبقوا عليها قيمة تيولوجية وتقديرية متعالية .

لم تستطع سلطة الدمج والتمثل والسيطرة المرتبطة بظاهرة الكتابة أن تمنع الآداب الشفهية من الاستمرار والدوام بشكل مواز للآداب الرسمية الحضرية . لكن النقاد والمؤرخين اتخذوا دائماً موقفاً إلى جانب العقل الكتابي وعندما يصدف أن يتمموا بالمنتجات الشفهية فانهم يطبقون عليها كل المفاهيم والتحديدات المبورة إنطلاقاً من النص المكتوب ومن أجل تفسير النص المكتوب وحده . وهذا ما يفسر لنا الجهود التي يبذلها حالياً عالم الأنثولوجيا من أجل إعادة الاعتبار للأسطورة والتركيبات الأسطورية « والحرفات » و « الحكايات » و « الشعونات » و « السحر » ، الخ ...

تفسر هذه الحالة الامتيازات التي أوليت للعقل وتضخيم دوره في تاريخ الثقافات . واحتقار الخيال أو المخيال وعدم التعرض له إلا نادراً . وحتى المضامين « الحرفية » والقصص « الشعبية » التي اهتم بها الكتاب القدامى كثيراً وجمعوها في كتب التاريخ والتفسير والسيره والتراجم كان العقل الفلولوجي والتاريخي قد كشف مواقعها بدقة وحذفها . لم تفعل الايديولوجيات القسومية المتنافسة نتيجة حروب التحرير الوطنية إلا أن زادت من اختلال هذا التوازن المستمر لقرون . ففي معظم المغرب العربي مثلاً من غير الممكن القيام بحرية بتحقيقات ميدانية عرقية وسوسولوجية تخص الجماعات البربرية التي لم تعرف الكتابة مطلقاً في حياتها . إن الايديولوجيين الرسميين لا يعون مقدار الضرر الذي يلحقونه بعملهم هذا بالثقافة الحضرية العلة ذاتها . ذلك أن هذه الثقافة إذ تنقطع عن المصادر الحية لإلهامها فإنها تنتج نحو أشكال من التعبير والفكر تقليدية ، جامدة ورسمية . من الناحية العلمية نجد أن كتب التاريخ التي لا تأخذ بعين الاعتبار ضرورة اللجوء إلى استخدام التحري العرقي - السوسولوجي تسم دائماً بطابع نظرة خاصة بثقافة طبقية . بمعنى آخر فإن نقد العقل الإسلامي بالطريقة التي اقترحها هنا يفترض دراسة حرة لا مشروطة للآداب الشعبية على ضوء علم الأسنيات والأنثولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ والعقائنية الملائمة (٢٤) .

(١١) إننا إذ نتخصص للمرة الأولى أو نعيد تفحص المعرفة السكولاستيكية عن طريق ربطها ليس فقط بقرالب المعرفة الكلاسيكية ، وإنما بما سوف أدعوه الحلق = المهارة التجريبي أو بالحس العملي حسب تعبير بورديو ، فإننا نحدث بذلك القطيعة مع المنظور التاريخي ونعطي الأولوية للتحليل الترامني لأنظمة الفكر المتنافسة .

كان العقل الأرثوذكسي قد انتصر بعد أن فرضت المعرفة السكولاستيكية نفسها تدريجياً بين القرنين السادس والثاني عشر الهجريين / الثاني عشر والثامن عشر الميلاديين .

إن المعرفة السكولاستيكية (المدرسية ، التقليدية ، التكرارية وغير الإبداعية) المتولدة في الواقع عن القوالب المعرفية الكلاسيكية المستأصلة من سياقها والمبعثرة والمتفتاة والمختزلة الى اطر ومبادئ وقواعد ومناهج ومضامين جامدة ، أقول أن هذه المعرفة السكولاستيكية تتناسب في حقيقة الأمر مع وضع المجتمعات الاسلامية السائد آنذاك من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وفي حين راح الفقهاء الامتثاليون يعيدون انتاج التعاليم المذهبية (= تعاليم المدارس) في عواصم خائنة القوى تعيش حالة الانحطاط والتراجع ، راح رجال الدين ذوو الثقافة الأكثر تحلفاً ينشرون اسلاماً بسيطاً قابلاً للتأثر بالعقائد والقيم الرمزية المحلية التي لا علاقة لها بالاسلام في الأرياف الموزولة والجيال النائية . إن رجال الدين هؤلاء المدعويين بالمرايطين أو الأولياء أو رؤساء الزوايا والتكياي يندمجون هم بالذات في البنى الاجتماعية والمعارف الحسية التجريبية الخاصة بالثقافات الاجتماعية التي تفتح لهم صدرها وتستقبلهم . إن هذا المستوى من التفاعل والتبادل بين إسلام متعب فقد روحه وقوته ولكنه لا يزال شغلاً وسارياً (Fonctionnel) وبين ثقافات وتقاليد محلية مستأصلة وراسخة لم يدرس ولم يكشف حتى الآن إلا قليلاً جداً . وهكذا راح العقل الارثوذكسي الذي ضعف كثيراً بسبب انقطاعه عن العقل الاسلامي الكلاسيكي يتشظى وينقسم إلى عدة ارثوذكسيات تمثل في الواقع سلطات محلية وتوازنات مؤقتة جداً . وهذا هو عصر الزوايا والمرايطين والجمعيات الدينية التي سوف تزيف الحركة الاصلاحية والجمعيات الدينية المدعوة بالسلفية ، وظائفها التاريخية ومنشأها الاجتماعي - الثقافي . كانت هذه الحركة قد أعادت الصلة بالاسلام الحضري السائد في العواصم والمدن الكبرى وحاولت اقتناص السلطة السياسية من جديد تحت غطاء الارثوذكسية الدينية وإدانة الحياة القومية « وشعوذات » أولئك الذين كانوا في الواقع قد حلوا محل السلطات المركزية العاجزة والمهتكة بدءاً من القرن الحادي عشر وحتى الثالث عشر هـ / السابع عشر حتى التاسع عشر م (٢٥) .

١٢) إن ما دعي في التاريخ العربي - الاسلامي المعاصر بالنهضة قد صادف انتصار العقل الوضعي في الغرب الرأسمالي وارتبط به . وقد نتج عن هذا اللقاء التاريخي الكثير من سوء التفاهم والأخطاء التفسيرية والمجادلات العقيمة والمؤلفات التقليدية للغرب . كانت المجتمعات الاسلامية التي تشمر بحاجة ماسة لتطبيق المناهج الانتوسرافية والانتولوجية والسوسولوجية والديالكتيكية عليها وربطها بالتحليل التاريخي قد دُرسَتْ وصُنِفَتْ على ضوء المقولات التعسفية للعقل الوضعي والتاريخي . لا شك في أن جماعة النهضة قد فتحو بعض الأبواب التي كانت مغلقة منذ قرون وقرون وطرحوا إشكاليات لم تطرح من قبل . وقد ابتدأوا يكتشفون نظرات العقل والعلوم ومنهجها ، هذه المناهج التي ميزت حضارة العصر الكلاسيكي في الغرب . أثارت هذه الحدائث « أزمة الوعي الأوروبي » منذ القرن السابع عشر عندما كان الوعي الاسلامي المتشظى على هيئة ذاكرات تقليدية محلية يرجع إلى بدايات المجتمعات التي لا تعرف الكتابة ويتخطى في إعادة انتاج اجترارية وسكولاستيكية لتبذ متقطعة من العلم الاسلامي .

كان محررو مجلة المقتطف والهلل بشكل خاص قد أثاروا حركات فكرية واعدة وانخرطوا

فيها لفترة طويلة من الزمن . وأما الرحالة العثمانيون والشرق اوسطيون والمغاربة الذين زاروا اوروبا فقد عادوا منها بمطموحات عقلية وثقافية ساذجة غالباً ولكنها ألهمت إما مؤلفات كلاسيكية - جديدة وإما مؤلفات منفتحة بشكل صريح على الأنواع المكتشفة سابقاً في الغرب وعلى اساليب التعبير وأطره ومضامينه . وقد تهور بعض الكتاب وتسرّع في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب الذي اكتشفها كنظرية داروين فيما يخص تطور الأنواع . يمكن أن يقال نفس الشيء فيما يخص طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين برهنا على سذاجتها الفكرية عندما اعتقدا بإمكانية التعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الميتولوجية والدينية والتقليدية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوضعية والنتج الفللوجي تحقّر هذه التصورات بالذات وتزمرها في الدائرة المظلمة للخزعبلات الخيالية . وقد حاول أصحاب النهضة من العرب والمسلمين - غمماً كما حصل في الغرب - افتتاح التاريخية عن طريق انكار مكانة الاسطورة ووظائفها . في ذات الوقت استمر معارضو النهضة باسم الاسلام والتراث العربي يدافعون عن التاريخ « الصحيح » مستخدمين كحجج لهم المعطيات الاسطورية والايديولوجية . إن هذا الصراع والنقاش يستمر في التخط حتى يومنا هذا في نفس سوء التفاهم المذكور وذلك بسبب القوة المتزايدة للايديولوجيا المسيطرة ونشر موضوعاتها بشكل واسع عن طريق وسائل الاعلام الحديثة .

لم يشغل البعد النفسي (البسيكولوجي) اهتمام أصحاب النهضة فقط . إن العنصرين الأساسيين لتشكيل التصور والاعتقاد الجماعي (أقصد الزمان والمكان) لا ينظر اليهما حتى الآن كحادثيات تتيح موضعة كل منتجات الفكر وبالتالي تتيح تحديد البنى العقلية ومستويات الادراك والفهم الخاصة بكل ثقافة وبكل مرحلة من مراحل تطورها . ظل التفكير والتأمل بالمكان والزمان والعقل والخيال والذاكرة والوعي واللاوعي واللاعقلاني حكراً على الفلسفة وعلم النفس التجريبي . وقد لزم الانتظار حتى سني الخمسينات لكي يتبدى المفكرون بالاهتمام بهذه المصطلحات .

وأما البعد السوسيولوجي (الاجتماعي) فلم يكن حاضراً أو موجوداً بصيغته الأدبية والايديولوجية في الدفاع عن الشعب وقيمه المهمة من قبل النخبة المشبعة حتى درجة الانخام بالنماذج والقوالب الغربية . إذا ما طبقت سوسيولوجيا الكتابة والقراءة على هذا المجال فسوف تبين بسرعة محدودة تيارات الفكر والخلق الثقافي التي انتشرت أثناء فترة النهضة . السبب في ذلك هو أن سريان الأفكار والكتابات لم ينحصر فقط بالنخبة الحضرية من أبناء المدن ويدرّج أقل من أبناء القرى الموسرين ، وإنما حصل تفاوت لا يقل إتساعاً وحدة بين المثقفين المستغربين ورجال الدين ذوي الثقافة التقليدية . وقد أخر ذلك من انتشار « التنوير » وأفكاره ومن تشكيل فكر متجانس وثقافة متجانسة .

نلاحظ على هذا الصعيد أن الحالة قد تدهورت أكثر فأكثر خلال العشرين سنة الماضية بسبب الانفجار السكاني وانتشار التعليم الخاص أكثر مما ينبغي للايديولوجيات الرسمية .

ماذا حصل للعقل الاسلامي ضمن هذا السياق كله ؟ ما المكانة التي احتلها والوظائف

التي شغلها فيها ينحصر الانتاج التحديتي من جهة ، وفيما ينحصر التيار الفكري الأكثر ارتباطاً وقرّباً من الاسلام من جهة ثانية ؟ أقصد بهذا التيار الأخير حركة الاصلاحيين السلفيين . لا تكفي الكتابات الوصفية العديدة التي تناولت هذه الفترة المذكورة بالدراسة للجواب عن السؤال . ينبغي علينا أن نقيم مقابلة ما بين نوعي الابستمي (= نوعي نظام الفكر) الخاصين بكلّ الاتجاهين (أي بالفكر المتأثر بالغرب والفكر السلفي) من أجل أن نحدد روابطهما مع اتجاه الفكر الغربي من جهة ومن اتجاه الفكر الاسلامي الكلاسيكي من جهة أخرى . عندئذ وعندئذ فقط نستطيع أن نتحدث بثقة أكبر عن الاستمرارية والانتقطاع فيما يخص ممارسة العقل لعمله وطريقة اشتغاله ، وفيما ينحصر تدخل المخيال الاجتماعي وضغط الذاكرات التراثية لكل فئة عرقية - ثقافية ولكل مجتمع حتى بدايات حروب التحرير الوطنية (٢٦) .

١٣) إن استخدام كلمة الثورة منذ انتصار الناصرية في مصر وشنّ حرب التحرير في الجزائر وانتصارها يجد له تبريراً على المستوى السياسي قبل كل شيء . لا ريب في أن استعادة السيادة الوطنية المهدورة منذ القرن التاسع عشر من قبل القوى الاستعمارية الكبرى يمثل لحظة انعطاف كبرى بالنسبة للقدر التاريخي للمجتمعات العربية والاسلامية . لكن هذه المجتمعات سوف تترك نفسها تنجرّ إلى تطبيق نماذج التنمية الاقتصادية التي فرضتها المجتمعات الصناعية ، فهذه المجتمعات ، أرادت أن تستعيد عن طريق الجانب الاقتصادي ، ما كانت قد خسرت على المستوى السياسي . إن نتائج مثل هذا التطور وانعكاساته عديدة . من أهمها ما يلي : إن قلب المجتمعات الاسلامية التقليدية قد وصل إلى درجة من الكثافة والحدة لم تشهد أبداً من قبل خلال الفترة الاستعمارية . ولكننا نشهد على المستوى الفكري والثقافي نوعاً من الانكماش والضيّق للفعاليات والافاق أكثر مما نشهد انقلاباً أو ثورة . كان رد الفعل ضد الليبرالية البورجوازية التي سادت فترة النهضة ملموساً منذ بدايات الحركة الناصرية . وقد اضطرت ايدولوجيا الكفاح إلى الاتجاه نحو المزيد من التصلب والتشدد بسبب الضغوط التي مارستها القوى الاستعمارية من أجل الحفاظ على مواقعها . ضربت كأثلة مشهورة على هذه الضغوط : حرب الجزائر ، حملة السويس ، الحروب العربية - الاسرائيلية . . .

إن موضوعات ايدولوجيا الكفاح تولي مكاناً واسعاً للتراث الثقافي والديني القديم الذي تدعيه وتنسب إليه كل الشعوب الاسلامية وخصوصاً الشعوب العربية . ولكن ايدولوجيا الكفاح تستغل هذا التراث كحافز للتجيش السياسي ضد الاستعمار الذي أراد محو الحضارة الاسلامية أكثر مما تستغل كموضوع للبحث العلمي الفصّل الذي يكشف عن الأبعاد الحالية لثقافة هذا التراث وقيمته المرتبطة بالفضاء العقلي الخاص بالقرون الوسطى (كما رأينا سابقاً) . هكذا نلاحظ ضمن المناخ الحالي للثورة الاسلامية (وليس للثورة العربية كما كان عليه الحال أيام الناصرية) عودة الدلائل والعلامات الثقافية « الاسلامية » من مثل بناء المساجد والمعاهد والبنوك « الاسلامية » والاحتفالات والشعائر والمواظب والمؤتمرات والتشريع . . . يصاحب كل ذلك في الوقت نفسه ندرة انتاج البحوث العلمية أو الفكرية الخاصة بالتناقضات المتراكمة نتيجة الصراع المستمر بين عمليات رد المجتمع الى التقليد وإلى الوراء من جهة ، وبين التحديث المتسارع الناتج عن القبول بالتنمية الاقتصادية من جهة اخرى .

من المفيد والمتع أن نتبع ضمن سياق كهذا مصير العقل الاسلامي والعقل الأرثوذكسي والمخيال الاجتماعي والذاكرة - التراث .

إن انتشار الخطاب « الاسلامي » والتظاهرات « الاسلامية » وهيمنتها في كل مكان قد توهم البعض بانبعث العقل الاسلامي الكلاسيكي . على العكس ، كنا قد رأينا كيف أن العلوم الأساسية للبلورة أثناء الحقبة الكلاسيكية قد سقطت في ساحة الإهمال أو استعبدت من قبل البرامج المدرسية ضمن منظور تبجيلي ووصفي وحتى بدعوي . أي رفض كل ما يسميه العقل الأرثوذكسي بالبدع . ولهذا السبب نلاحظ أن الفلسفة والفكر المعتزلي لا يزالان مرفوضين في كليات الشريعة . وعندما يريد هذا العقل الاسلامي « الحديث » أن يرتفع الى مستوى التفكير النظري فإنه يسقط في نوع من التعميمات والتبسيطات المبالغ فيها إلى حد أنه يفقد كل مصداقية (٢٧) .

على الرغم من كل ذلك لا نستطيع القول بأن العقل الأرثوذكسي بالمعنى الديني الصرف قد انتصر بفضل انفجار الحركات الاجتماعية ذات الاستلهم الاسلامي ، وبفضل الدعم الرسمي الذي تقدمه الأنظمة السياسية للمبادرات والأنشطة الثقافية الاسلامية . إن الدعم الرسمي (دعم الحكومات) يهدف غالباً إلى السيطرة على هذا العقل الأرثوذكسي والتلاعب به إلى درجة أنه يفقد وظائفه في الرقابة الاخلاقية والدينية . إن العلماء ذوي « السيادة » من رجال الدين يعبرون باختلاص عن السياسة الدينية للنظام السياسي (أو للقادة السياسيين) وينشرونها .

وأما الجمعيات الدينية القديمة ومحاولة خلق أو تنشيط حركات دينية معينة فإنه يصطدم في مكان برقابة الحكومة الصارمة . وعلى عكس ما كان يحصل في الفترات السابقة على القرن التاسع عشر حيث كانت تتكاثر الجمعيات والروابط والمدارس الدينية في الأرجاء الفسيحة البعيدة عن المدن وعن سيطرة السلطة المركزية ، فإننا نشهد اليوم تشكل نزعة عقائدية أحادية ذات صبغة أيديولوجية صارخة وجوهر علماني (لا ديني) .

أما المخيال الاجتماعي فقد شهد على عكس العقل ازدهاراً لم يسبق له مثيل بسبب تغذية وسائل الاعلام المتحركة من قبل الدولة له يومياً بتركييات وصور أيديولوجيا الكفاح والبناء الوطني . كان تعبير « الإرشاد القومي » قد اتخذ لفترة طويلة في مصر اسم وزارة مهمة هي : « وزارة الإرشاد القومي » . إن لهذا التعبير في اللغة العربية دلالة اخلاقية وحتى دينية ، ولكنه الصق بالمفهوم الغربي للأمة . وهو يتضمن أيضاً فكرة وجود قائد أو مرشد قادر على استكشاف الرأي المستقيم والخط والمستقيم الصحيح ، وقادر على دعوة كل المواطنين أو المؤمنين لاتباعه . نجد هنا مثلاً واضحاً على القموض للعنوي (السيماتي) والخلط المفهومي الذي يعتبر إحدى ميزات الخطاب الرسمي والكتابة الرسمية الموجهة لتغذية المخيال الاجتماعي . إن موضوعات من مثل الاشتراكية والديمقراطية والوحدة الوطنية والتحرير وحقوق الإنسان والمساواة ، ألغ . . . تعبر بالدرجة الأولى عن الصور المثالية التمجيدية التي تشكل بنوياً الرؤيا الخيالية الصرفة للمستقبل جماعي خارج إطار كل ضبط تاريخي أو اجتماعي أو نفسي أو لغوي لهذا

التشديق « الثوري » . هذا مع العلم أن فعالية خيال مركب بهذا الشكل أثبتت أهميتها الكبرى من خلال حركات الانتفاضة والاحتجاج التي ضربت عليها إيران حتى الآن المثل الأكبر .

إن ما أسميه بالذاكرة - التراث ينبغي ألا يخلط بالخيال الاجتماعي . إن هذا المصطلح الأخير يمثل الصور والقيم التي حافظ عليها الأول ويعيد انتاجها . ولكن عندما تحصل انقطاعات مفاجئة أو عاجلة في الذاكرة - التراث كما هو الحال فيما يخص الفترة الراهنة التي تهمنا فإن الخيال يتغذى عندئذ بمعطيات مرجلة ويترك نفسه تجيش من أجل ممارسات وأعمال لا يمكن لتاريخ الجماعة العميق أن يعضمها . ذلك إننا نجد فيما يخص المجتمعات التقليدية التي ضعفت سلطتها المركزية أن كل فئة عرقية - ثقافية تستمر في إنتاج هويتها عن طريق تخليدها لحكايات تأسيسية تغذي ذاكرتها التراثية . إن الجماعة تجد ذاتها كلها في هذه الحكايات أو القصص لأنها منخرطة في آن معاً في العمل الجماعي وفي عمليات إنتاج القصص ونشرها عن طريق الانتقاء والحذف وإسقاط القيم وتلقيق نماذج أسطورية للإبطال الحضاريين . أنظر بهذا الصدد مسيرة محمد وعلي والمهدي السوداني أو المغربي أو الشيعي ، الخ وبشكل عام سير كل الأولياء والصالحين . يتم تشكيل هذه النماذج البطولية الفوق بشرية بمساعدة عناصر متفكة من التاريخ المعاش والواقع الاجتماعي والمناخ المادي الفيزيائي (*) .

إن يجعل هذه الدلالات بلورة في الحكاية الشفهية التي تنقلها الذاكرة عن طريق المجاز والرمز والأسطورة . إن الذكريات المتوجة بهذا الشكل تموضع الجماعة وترسخها في تاريخ ذي معنى محدد وذو خصوصية مطلقة وعميقة بمعنى أنه مزود بكثافة بسيكولوجية وزمنية ضخمة .

إذا ما نظرنا للمجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة من هذه الزاوية وجدنا أنها تقدم لنا مادة كبيرة لتحليل المفيد ذي الدروس والعظات البليغة . لقد شهدت هذه المجتمعات خلال الثلاثين سنة الماضية انفجاراً سكانياً أدى إلى تعديل جلري لركائز الذاكرة - التراث (أو الذاكرة التراثية) وللمخيل والمقل . فلقد تضاعف عدد السكان في كل مكان من العالم العربي والإسلامي منذ عام ١٩٥٠ . إن هذا العدد الهائل من الشباب النشيط والمتشدد ذي المطالب والحاجيات الكثيرة والذي كبر ونما في العواصم المزدهرة جداً كالقاهرة وبغداد والجزائر وكراشي . . أقول أن هذا الشباب هو عملياً مقطوع (أو منقطع) عن الذاكرة - التراث وعن كل مكانها المقدس الذي تم الحفاظ عليه بشكل خاص من قبل النساء ومن قبل العمل الجماعي في الحقول والاجتماعات القروية والاحتفالات الجماعية . إن صالات السينما والتلفزيون

(*) مما يبدل على أن الأسطورة أو التركيب الأسطوري للحكايات الشعبية ليس وهماً أو خيالاً صرفاً كله ، وإنما هو يستند على أساس من الواقع يشبه النواة المركزية المغلفة بغلافات من صنع الخيال . وهذا هو التعريف الأنثروبولوجي الحديث لكلمة أسطورة . ولذلك ينبغي على القارئ العربي الا يفهم من استخدامنا للترميز لكلمة « أسطورة » أو « وحي أسطوري » أننا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو لا وجود لها . وإنما نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات . أنه موجود وفعال ويجيش للجماعير (خصوصاً في المجتمعات البدائية والمتخلفة) مثلاً هو موجود العامل الاقتصادي المادي وربما أكثر .

وملاعب الكرة تستبدل تدريجياً بالقيم والتعابير والثقافة التقليدية الخاصة التي خلقتها الجماعة، ثقافة الجماهير الكوموسبوليتية . إن الانفتاح على الماضي التاريخي والثقافات الأجنبية نتيجة انتشار التعليم الحكومي العام يبقى جامداً جداً ومعلماً من الناحية التربوية . ويبقى امتثالاً واستيعاباً جداً من الناحية العلمية إلى حد أنه يعجز عن التعويض عن الانقلاص العنيف وفقدان الهوية الذي يحس به الناس والناتج عن حياة المدن الكبرى . أن الوظيفة النفسية والأخلاقية والاجتماعية للذاكرة التراثية في التمثل والدمج لم يعوّض عن فقدانها إلا جزئياً عن طريق الإلحاح على الاسلام وتطبيق الشريعة . كنا قد رأينا فيما سبق أن ذلك يمثل تلاعباً أيديولوجياً أكثر مما يمثل حركة فكرية هامة تأخذ على عاتقها مسؤولية استكشاف التراث الروحي والثقافي . وهكذا نجد أن على المجتمعات الاسلامية (***) أن تواجه منذ الآن فصاعداً ، مثلها مثل بقية المجتمعات الأخرى ، نتائج الانقلاب الانطولوجي الحديث وانعكاساته . لقد حلت محل عاطفة اليقين والاطمئنان الداخلي الناتج عن التوكل على الله وتسليم النفس إليه مغامرة الروح الفلقة (أو غير اليقينية) التي تناضل من أجل اللحاق بتحويلات المعنى والسيطرة عليها إن أمكن . كانت النسخة الشعبية من الوعي الاسلامي قد عرفت في الماضي التجربة التراجيدية بمقتل علي واستشهاد الحسين . ولكن بقي علينا أن نفهم اليوم أن هذا المنصر التراجيدي له تاريخ وأنه يتحول ويتغير . بمعنى آخر : كيف يمكن أن نقرأ اليوم العلاقة التالية : محمد - أبو بكر - عمر - عثمان - علي - معاوية - الحسين ... ثم الحميري ؟

١٤) نتوصل عندئذ إلى حقل من البحث يتجاوز المجال الاسلامي الفني جداً . نحن نطرح هذا السؤال : من هو الذي يحدد في نهاية المطاف غايات الشخص وغايات المجتمع أو قيم الشخص وقيم المجتمع ؟ من الذي يجعل المجتمعات تمارس دورها كتجمعات للأشخاص الأحرار الذين يحاولون التوفيق بين غاياتهم وغايات الجماعة ؟ أو على العكس كتكتل من الأفراد والعائلات والمشار والمجماعات والطبقات التي تتعارض مصالحها وقيمها واستراتيجياتها ضمن انظمة اللامساواة السائدة ؟ من هو ؟ باسم من ؟ أو بإسم ماذا ؟

إن الاجابة عن هذه الأسئلة بالقول أن الله أو الانسان السيد هو الذي يحدد في نهاية المطاف غايات الشخص أو غايات المجتمع يعني تكرار الشهادات الايمانية والكلام الطيب الذي كذبت التجربة الواقعية المعاشة في القرون الماضية واحتجاجات هذه القرون بالذات . إن هذا التكذيب وتلك الاحتجاجات قد أهملت للأسف ونُسيت . ولذا فما علينا إلا أن نستدير من جديد باتجاه العقل ، أقصد العقل المفتي عن طريق مسارات كل انماط المجتمعات المعروفة حتى

(*) يقصد اركون دائماً بتعبير (المجتمعات الاسلامية) كل مجتمع يسيطر عليه الاسلام كدين وكثقافة وكرؤيا للوجود : أي كل مجتمع لم يدخل بعد ساحة العلمنة الفعلية . هذا لا يعني بالطبع عدم وجود عوامل أخرى غير الدين تؤثر على هذه المجتمعات كالعوامل الاقتصادية والسكانية والاجتماعي واللغوي ... انه يهدف الى توعية آليات التداخل بين كل هذه العوامل والمستويات من خلال دراسته للمجتمعات « الاسلامية » .

يومنا هذا ونهارها واكتشافاتها واختلافاتها . إنه العقل الذي يعرف ، فلسفياً ، إن الوعي يتوصل إلى تغيير العالم عن طريق الممارسة ويمجد الأبدى من خلال التحول والسيروية . إنه أخيراً العقل الذي يقيس حجم الثمن الذي يبذله كل مرة تغويه فيها محاولة المرور من مرحلة التساؤل عن كينونة ما يتقوه به أو يلفظه إلى مرحلة النظام الدوغماتي الجامد .

إن استكشاف النموذج الاسلامي ضمن هذا المنظور وترسيخ أقداننا في المواقع التاريخية المحسوسة التي عيشها لنا المجتمعات المعاصرة يعني تفحص السؤال التالي :

ضمن أية شروط معروفة (ممكنة المعرفة) يمكن لفكرة الحقيقة أن تتخذ شكلاً قادراً على توجيه القدر الفردي أو انتاج التاريخي الجماعي ؟

نلاحظ فوراً الرهانات الأساسية التي تقبع خلف هذا التساؤل . إن الأمر يتعلق بزعزعة (أو قلب) كل الخطابات التقليدية التي تحدثت عن الحقيقة ليس بواسطة التركيبات التجريدية وإنما عن طريق التفحص المنهجي لشروط انبثاق فكرة الحقيقة وصياغتها وانتشارها ثم استبعادها وتنكيرها أو حجبها .

إن فكرة الحقيقة تتجسد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين ، أي البشر . إنها إذن شيء محسوس وملحوس . وهذا ما حاولت أن أفعله في النصوص التي سيطلع عليها القارئ هنا . لكي اعطي وزناً نظرياً ومنهجياً أكبر لهذه المحاولات فإني أود الإلحاح مرة أخرى على بعض مواقف العقل المعاصر وأخر كشوفاته . سوف أكتفي بالنص على بعض المبادئ الحادة والقاطعة التي تهدف إلى إثارة الاعتراضات وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية أكثر مما تهدف إلى تقديم أجوبة وإيضاحات جاهزة .

(١) ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس .

ينتج عن ذلك : أنه دون أن نجري مناقشة بخصوص المكانة الإلهية للخطاب القرآني ، فإنه يبقى صحيحاً أن التوصل إلى « الحقائق » المتجسدة في حياة المؤمنين الواقعية المحسوسة يتم بمساعدة الوساطة البشرية . هكذا نجد أن السمة « الإلهية » للشرعية لا يمكنها أن نحيلنا في الواقع إلا إلى التصور الذهني الذي شكله علم التفسير والتولويج وتقنية انجاز القانون .

(٢) إن الحقيقة موجهة لكي تعلن وتُشر ضمن وسط اجتماعي - تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها ، ومن أجل السيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوّغ هذه السلطة وتبررها . لذا نجد أن الحقيقة الحقيقية هي دائماً في حالة توتر وصراع واستبعاد وإقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية .

(٣) إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينقسم من التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل .

أولها : تحليل مستوياتها اللغوية والسميائية من أجل الإحاطة بها في أكرهاها الداخلية

ومضاميتها المحضة . لنوضح هنا قائلين بأن علم السيمياء (La Sémiotique) هو الأول منطقياً إذا ما أردنا التحدث عن المعنى ، ولكنه منهجياً يأتي في المرتبة الثانية بعد التحليل اللغوي لأنه ينبغي أن يستند على الدراسات الوصفية الاستقصائية الشاملة لبُنى الدلالة . يضاف إلى ذلك أن الدراسة الوصفية التزامنية (Synchronique) تأتي منطقياً في الدرجة الأولى ، ولكن ينبغي أن تستند على الدراسة التاريخية التطورية للأنظمة اللغوية الموصوفة أو المدروسة .

وثانيها : تحليل المستوى التاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التجليات السابقة عليه . ليس هناك من خطاب متجانس ومعاصر تماماً لذاته . إنه مرتبط بالماضي وبماكانه أن يستبق المستقبل .

وثالثها : تحليل المستوى السوسولوجي من أجل موضعيته بصفته انعكاساً للحاجة والصراعات والأمال الراهنة لجماعة متقلصة أو متسعة ، أكثرية أو أقلية مهيمنة أو مهيمنة عليها .

ورابعها : تحليل المستوى الانتروبولوجي من أجل تحديد نقطة ارتكازه وتفصله مع البنى الانتروبولوجية لكل تظاهرة بشرية .

وخامسها : تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك الاخلاقي - الميتافيزيكي للذات البشرية . ينبغي القيام بكل ذلك ليس داخل سياق تراث ثقافي مغلق وإنما ضمن المنظور الفوق ثقافي والفوق تاريخي « لنشأة مدبرة للمعنى » .

وسادسها : فيها يخص المثل الاسلامي وكل تراث ديني آخر فإن تحليل المستوى التيولوجي يعتبر أمراً لا مفر منه . ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة . وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب التيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعي لأمة منغلقة على قناعاتها وقيمتها .

(٤) من بين كل لحظات انبثاق الحقيقة فإن أصعب لحظة يمكن القبض عليها في دلالتها الأولية والمقصدية هي تلك التي ينبغ فيها اللوغوس النبوي الديناميكية والحوية في فئة اجتماعية محدودة ويخصص لها قدراً جديداً . إن الأديان المؤسسة على هذه اللحظات المتميزة تحتكر السيطرة على الكائن - الحق والقول - الحق والممارسة الصحيحة وعلى كل مستويات تظاهرات الوجود البشري .

لهذا السبب نجد أن العقل يبقى مجيئاً من أجل إنجاز المهمة الشاقة المتنازع عليها والتي تتمثل في الفصل بين ذرى الوجود والدلالة وإحداث مراتبية هرمية بينها . إن هذه المهمة صعبة ودقيقة إلى حد كبير بسبب أن طرق التوصل والمعرفة النبوية مرتبطة بحاسة السمع وليس بحاسة الرؤية . إن الأنبياء كالشعراء الكبار هم أناس سماعيون ، ذلك أن الرؤية بالنسبة لهم هي النتيجة وليست السبب أو العلة . إن هذه الحالة بالذات مرتبطة بهيمنة الكلام على الكتابة وذلك قبل أن تنعكس موازين القوى باختراع الورق ثم المطبعة .

(٥) إن الأديان تستمتع حتى هذا اليوم بإدانة نواقص الحقيقة الناتجة عن العلوم وحتى إدانة أخطائها . إنها تقدم أجوبة كلية شاملة مدعومة بالممارسات الشعائرية وبتقصص موافق الحقيقة جسدياً . هذا في حين أن العلوم تستمر إلى حد كبير في بناء أنظمة معرفية عن طريق لعبة التصنيف والجداول والمهرميات والمناهج التجريبية التي لا تعلمنا شيئاً عن كينونة الأشياء وعن كينونة الأفراد الأحياء . وهكذا تنتهي العقلانية إلى الفساد والتلف وتكديس المعلومات والمعطيات التي يُتلاعب بها لغايات أيديولوجية كما يحصل لكتابة التاريخ ، أو المتلاعب بها لغايات تقنية واقتصادية .

(٦) إن الفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكية في الوقت الذي تدبران فيه هذا النقص في المعرفة العلمية تزيدان من تقاسم الأمور والحلظ والإرتباك عن طريق حجبها للخسارة واللامعنى والانقسام والتبعثر والتذكير والتحريف وتغطية الجوهر التراجيدي للتاريخ . يحصل ذلك نتيجة اهتمامها بالدرجة الأولى بالكينونة والمعنى والذات والاستمرارية والخير والحقيقة التي تقع تحت تصرف رجال الدين وفي متناول أيديهم . . . لهذا السبب ألح كثيراً جداً على ضرورة اللجوء إلى المنهج السلبى في الدراسة والفهم ، وألح على دراسة اللامعنى والمستحيل التكبير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري متعرج وناجز . ولهذا السبب ألح أيضاً على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمشة التي فرضها انتصار السلطات التعسفية . . . إن استكشاف مواضع انبثاق الحقيقة وأشكالها لا يعني فقط تجلياتها الإيجابية والتتميلية النموذجية من مثل دراسة كبار المؤلفين وكبريات الأعمال والكتب ، وإنما يعني أيضاً البرهنة على أن كل ثقافة تميل إلى تقوية سياجها الخاص عن طريق ممارستها المكثفة لعمليات الاستبعاد والانتقاء والاختزال والتحويل .

(٧) إن الفلسفة الحديثة تبحث عن تحديد أساس لها في كائن محدود هو الإنسان . لكنها تحط في ذات الوقت من قدر أعماله ومن قدرته على المعرفة وإدعائه بأنه قادر على قول الحقيقة المستقلة السيئة . أما التيولوجيا فعل العكس من ذلك تبحث عن تحديد أسسها عن طريق تركيز الاهتمام على الكائن المطلق اللا محدود : أي الله . ولكنها لا تعترف دائماً بأن هذا البحث والتحديد كان قد انجز من قبل الإنسان الذي يتوسط من وجهة نظر ابستمولوجية حتى لو احتفظت بأهميتها وضرورتها على مستوى الإيمان .

(٨) إن القبض على كل حقيقة ومسارها ضمن الوجود البشري يعتمد على اتخاذ قرار فلسفي بشأن المعنى الحرفي والمعنى المجازي . كانت الممارسة العامة الشائعة قد أعطت الأولوية للمعنى الأول . ولم يكن المعنى الثاني يعتبر إلا بمثابة تزيين للواقع الذي تبصر عنه بشكل مباشر الكلمات المستخدمة بمعناها الحرفي الأولى . إن اللجوء إلى استخدام المنهج اليتيمولوجي (= علم أصول الكلمات) يؤكد على هذا التصور للغة المتخذة وكأنها مجرد تكلف أو سماكة للزمن تضد فيه وتراتب الدلالات المتتالية للكلمات خارج كل بنية . في الواقع أنه لا شيء يسمح بالتأكيد نظرياً على أولوية المعنى الحرفي على المعنى المجازي . وإنما نلاحظ على العكس إن الأسطورة تأتي من الناحية الزمنية في المرتبة الأولى في تاريخ الفكر ، وإنما - أي الأسطورة - فوق

التصور ومرتبطة دائماً بانطولوجيا معينة ، وإنما تعبر عن ذاتها دائماً بواسطة المجازات والرموز لكي تتحكم فيها بعد بأنماط تعبير كل أولئك الذين دمجوها أو غثلوها في ثقافتهم . كانت الأديان قد فعلت نفس الشيء عندما فضّلت إحداث التجديدي المعنوي - السمائي عن طريق استخدام المجاز ، وفرضت بذلك طرازاً من وظيفية اللغة تكون الأولوية فيه للمعنى المجازي بحكم الأمر الواقع . ولكن التيلولوجيات ترفض اعتبار الله وكل الوحي بمثابة تنظيم (أو تركيب) مجازي فسيح وواسع . إن هذه النقطة المركزية والحاسمة تتحكم بكل عملية تفسير اللغة بشكل خاص . ولذا ينبغي فتح المناقشة الدائرة حولها على مصراعها . ماذا تعني عملية وساطة المجاز التي لا بد منها من أجل التوصل إلى تكوين التصورات الأكثر دواماً والأكثر فعالية بخصوص العقائد والمعارف وتصرفات البشر ؟

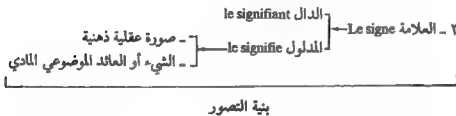
(٩) مهما تكن صلاحية (أو صحة ؟) هذه الحقيقة الدينية كبيرة ومهما تكن دائرة انتشارها في المكان والزمان ضخمة وواسعة ، فإنها تبقى مع ذلك خاضعة للتاريخية . أي تبقى خاضعة لنمطين من التحول يؤثران على المعاني والدلالات هما :

١ - التحول المحصور بإعادة توزيع العناصر المنظمة لقطاع ما داخل تصنيف لا يتغير . وهذا ما كان رولان بارت قد دعاه بالرتوش السيميولوجية (= التفتيح السيميولوجي) .

٢ - طفرة العلامة بالذات ، أي تغير نمط الاستناد والتمفصل والارتكاز الذي يصل بين الدال والمدلول . إن الأمر يتعلق عندئذ بطفرة كبيرة تصيب البنية العميقة للمعرفة : أي تصيب الابدستي (= نظام الفكر) بالذات .

إن الحالة الأولى تصيب ببعض التغيير علماً ما من العلوم ضمن تصنيفية العلوم الأخرى التي لا تتغير بل تبقى كما هي . وهذا ما حصل لعلم التاريخ بمجيء مسكويه وابن خلدون ، وما حصل لعلم البلاغة مع عبد القاهر الجرجاني وما حصل للتيلولوجيا مع المعتزلة وما حصل لعلم الاخلاق مع الغزالي ، الخ . وأما الحالة الثانية فتعرض للخطر - أو تستهدف قلب - كل العلاقة بين الفكر واللغة كما حصل بالنسبة للطفرة المعرفية التي فصلت الفلسفة الكلاسيكية عن علم السيميائيات والالسنيات المعاصرة طبقاً للمخططين التاليين :

١ - كلمة = شيء = معنى (في الفلسفة الكلاسيكية)



(١٠) كانت البنيوية قد أوهمتنا لفترة قصيرة من الزمن بأنها تمثل انبثاق حقيقة طال انتظارها . في الواقع أنها مثلت جواباً على التطور السريع الذي طرأ على الأنظمة الكبرى

للاقتصاد الصناعي . ولكنها كانت أيضاً عبارة عن رد فعل ضروري ضد قرون عديدة من ممارسة النزعة الاينتمولوجية وكتابة التاريخ الخطية (lineaire) وممارسة التأمل المجرد والدوغمائي واللامبالاة بالاكراهات المرافقة للانظمة المادية والاقتصادية والسياسية والفكرية . إن البنيوية تمثل مرحلة لا بد منها من أجل تحليل المجتمعات والنصوص والثقافات . ولكنها بدورها أدت بسرعة إلى استبعاد المعطيات الخصوصية التي لا تختزل ، هذه المعطيات التي سادت غط المعرفة الكلاسيكية . من هذه المعطيات مثلاً : سحر الرجال العظام وجاذبيتهم ، الهام الخلاقين ، المنحنيات والأقواس الشخصية للحياة ، الانفعال ، « متعة النص » (عنوان شهير لرولان بارت) ، القوة الابدائية المثيرة للرسالة (أو للكلام) ...

(١١) تفسر الملاحظة السابقة سبب استخدامي لامتراسجية المنهجية المتعددة من أجل قراءة القرآن . إن القرآن يرفض في آن المناهج الشكلية والقواعد الاكراهية للبنيوية الجامدة ، كما ويرفض التفسيرات الأحادية الجانب (أو المعنى) ، هذه التفسيرات الدوغمائية الخاصة بالعقل الأرثوذكسي . ولكن يبدو لي أن تعصفية هذا الأخير تثير صعوبات أكبر مما يثيره التحليل البنيوي . لكي يقتنع القارئ بذلك يمكنه أن يقرأ النص التالي للشهرستاني :

« ملهه أهل الحق أن العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً وقبحاً بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحمج عنها محجم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً . وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع المصنفات النفسية فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ومعنى القبح ما ورد الشرع بدم فاعله . وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل ، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح ولا إذا حكم به البسه صفة فيوصف به حقيقة .

وكما أن العلم لا يكتسب المعلوم صفة ولا يكتسب عنه صفة كذلك القول الشرعي والأمر الحكمي لا يكتسب صفة ولا يكتسب عنه صفة وليس لمتعلق القول من القول صفة كما ليس لمتعلق العلم من العلم صفة » (٢٨) .

إن هذه الأقوال والتحليلات مهمة جداً لأنها توجه حتى هذا اليوم غط تفكير المسلمين المعاصرين وغط تشريعهم وقضائهم وخصوصاً في العربية السعودية (٢٩) . إن مجرد مناقشة ما كان « أهل الحق » قد رسخوه منذ قرون وقرون يعني الوقوع في خطيئة الزندقة . هذا على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتلقى اليوم الصعوبات المرتبطة بالمسلمات التالية :

١ - إن العقل مستبعد كلياً من ساحة البحث الأخلاقي (= علم الأخلاق) وانجاز القانون . أنه يتلقى بشكل سلبي أوامر الله ويكتفي بالتعرف - بمعنى كلمة يعقلون الواردة في القرآن (٣٠) - على ما كان كلام الله المنقول عن طريق المفسرين والفقهاء قد وصفه منذ الأبدية .

(٣٠) كان أركون قد خصص دراسة كاملة لشرح كلمة « يعقلون » في القرآن . وبين عن طريق التحليل اللغوي والسياسي أن معناها هناك ليس هو المعنى الذي نستخدمه اليوم ، وليس هو المعنى الذي اسقطه ←

هكذا اختزل عمل العقل إذن إلى مجرد التوضيح والتصنيف والصياغة القانونية والتشريعية والتطبيق .

٢ - إن علم الأخلاق ليس مشتقاً من انطولوجيا محددة عن طريق عقل مستقل كما كان عليه في الفكر الاغريقي ، وإنما هو مشتق من الأقوال المقروءة بشكل « صحيح » من قبل أهل الحق . لهذا السبب نجد أن علم السلوك أو علم الأخلاق لا ينفصل عن الفرائض الدينية وعن إكراهات القانون كما تدلنا على ذلك عناوين الكتب الكلاسيكية من مثل : « أدب الدنيا والدين » . إن الجانب الفلسفي الذي مثله كتاب مسكويه « تهذيب الأخلاق » الذي كان الغزالي قد قبله جزئياً وأدرجه في تفكيره ، أقول أن هذا الجانب الفلسفي قد استبعد نهائياً من قبل العقل الأرثوذكسي . إن الخطاب الإسلامي المعاصر المغموس من رأسه حتى الخمص قدميه بالصراع والنضال لا يولي عملياً أية مكانة للتفكير الأخلاقي والسلوكي (٣٠) .

٣ - لا تحتل الاستمولوجيا مكانة الأولوية لا في الفلسفة الاغريقية - وبالتالي في الفلسفة الاسلامية - حيث نجد أن العقل - اللوغوس يسبق للمحاكمة العقلية ويضمن لها الصحة ، ولا عند أهل الكتاب حيث نجد أن لكل أمة أهل الحق الخاصين بها . وحيث نجد أيضاً أن كلام الله يخفف من مستوى العقل ويجعله في مرتبة الخادم .

٤ - إن العالم الموضوعي جامد بلا إنسانية ما لم يخترقه كلام الله ويصفه ويصفه .

ليس هناك من نظرية أخلاقية تحدث التضاد بين الخير - الطيب / أو السيئ - الفاسد كما كان عليه الحال أيام هيمنة الميتافيزيق الكلاسيكية . وليس هناك من ديالكتيك يقابل بين العالم الموضوعي / والذات البشرية وإنما مجرد أدبيات تتكلم على الذات الخيرة والذات السيئة الفاسدة . ينتج عن ذلك أن الذات البشرية التي تقوم بالأفعال والممارسة لا تمتلك أية سيادة . إنها مرتبطة بالحرية المشروطة والمستبعدة (self-arbitre) الممارسة ضمن إطار الأحكام التي نص عليها القانون المقدس .

إن الرهان الذي يقبع خلف كل ذلك هو ، كما نلاحظ ، الفلسفة الخاصة بالشخص البشري . لكي نجعل هذه الفلسفة ممكنة الوجود ضمن الفكر الاسلامي والعربي الحالي فإنه لا يكفي فقط أن نستعيد الجهد (أو الاجتهاد) العقلي للمعتزلة من أجل افتتاح أرضية جديدة للعقل . أنه لن الضروري جداً اليوم أن ندين تلك العصبية (أو ذلك التضامن) الناشطة والفعالة التي تربط بين كل أشكال السلطة والتي فرضت نفسها في المجتمعات الاسلامية وبين نيولوجيا الحرية المشروطة والمستبعدة التي انتشرت ودامت طيلة قرون عديدة في مجتمعات الكتاب . إن النضال من أجل تحرير الشخص البشري من كل العبوديات التي تنتج عن هذه العصبية هو مهمة عقلية - ثقافية وسياسية بشكل لا يتجزأ .

على هذه الكلمة المتكلمون والمفسرون في القرنين الثالث والرابع الهجري بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ساحة العقل العربي - الاسلامي . ان معناها التزامي والانتولوجي مرتبط بالبيئة البدوية للجزيرة العربية ، وهي تعني حرفياً : الربط . كان نقول مثلاً : عقل الدابة أي ربطها لكيلا تنفلت .

الهوامش والمراجع :

- (١) يجد القارئ في نهاية هذه المقدمة لائحة بالمقالات التي لم تنشر في هذا الكتاب .
- (٢) أنظر : بيربورديو : أعمال البحث في العلوم الاجتماعية . ١٩٨٣ . عدد ٤٧ - ٤٨ ص ٤٥ - ٥٢ . كل هذا العدد مخصص لموضوع « التربية والفلسفة » .
- Actes de la recherche en sciences sociales . 1983 — 47 - 48.
- (٣) أنظر : E. Booth : Aristotelian aporetic ontology in Islamic and christian thinkers . C . U . P . Cambridge 1983 .
- (٤) فيما يخص مفهوم الفضاء الإغريقي - السامي أنظر : — M. ARKOUN : L'islam , hier , demain . Buchet — chastei . 26^{ed} . 1982 , P . 117 .
- (٥) أنظر نص الشهرستاني الذي استشهدنا به في نهاية هذا المقال . يمكن للقارئ أن يطلع على نص آخر شديد الوضوح للشاطبي يسير في نفس الاتجاه . أنظر كتاب : الموافقات . طبعة محمد عبد الحميد . القاهرة ١٩٦٩ .
- (٦) من أجل الاطلاع على نقد الميتافيزيك الكلاسيكي أنظر أعمال جاك دريدا وخصوصاً كتابه الذي بعنوان :
- De la grammatologie , éd . Minuit 1967 .
- (٧) أفكر هنا بالمؤلفات التبجيلية التي كتبها معتقون جلد للإسلام كروجيه غارودي مثلاً .
- (٨) أنظر : C . U . P . 1983 . وانظر العرض التقدي الذي قدمته عن الكتاب في مجلة أرابيكا ١٩٨٤ .
- (٩) نلاحظ في فرنسا أن « مدرسة الحوليات » لعلم التاريخ المشهورة على مستوى العالم كله لم تؤثر حتى الآن إلا على القليل من المستعربين والخصاصي الاسلاميات . وكذلك الأمر فيما يخص « مدرسة باريس السيمائية » التي تشكلت حديثاً .
- (١٠) أنظر : البرت حوراني : الفكر العربي في العصر الليبرالي . إعادة طباعة ١٩٨٣ .
- (١١) بعد استعراض هذه المتضادات الثنائية مباشرة نجد أنها تستدعي الملاحظات التالية ضمن منظور تقدي : ١ - إنها توضح متضادات موجودة بالفعل في الخطاب القرآني وتتخذ موقفاً حاسماً فيه . ٢ - إن استبطان هذه المفاهيم الثنائية الضدية قوي وعميق جداً إلى درجة أنه يؤثر على كل الأفراد وعلى اللغة الشائعة . ٣ - ولكن كل الموضوعاتية الأنطولوجية المتعالية التي تحتوي عليها هذه المتضادات قد أصبحت بالنسبة لرهانات العقلانية الراهنة خاضعة للتاريخية (أي للتغير) ولتقد الخطاب .
- (١٢) سوف أقوم بإعادة قراءة لسيرة ابن هشام وإرشاد الشيخ المفيد من هذه الزاوية .
- (١٣) إن المختصين بالدراسات الإنشائية هم أكثر انفتاحاً بكثير من علماء الاسلاميات على الإنشكاليات الانتروبولوجية الخاصة بالتراث ، كل تراث . نلاحظ أن التريبيين المختصين بالإسلام سجينوا النزعة

المطقية - المركزية الخاصة بالفكر الاسلامي الكلاسيكي (logocentrisme) وهم يختارون من هذا الفكر النصوص «التشيلية» (أي التي تمثل الأغلبية) والمؤلفين التمثيليين المكرّسين من قبل عملية الانتقاء للمدارس الفقهية التي تمثل الأغلبية. أنظر بخصوص الدراسة المتعلقة بإفريقيا أعمال جورج بالاندييه ول. ف. توما والمساهمات العديدة الموجودة في: «أرشيف علوم اجتماع الأديان». أنظر أيضاً مقالتي الذي بعنوان: الإسلام الحالي أمام تراثه الموجود في كتاب: Aspects de la foi de l'islam — Bruxelles, 1985.

(١٤) إن الكتب المدرسية والجامعية (= كليات الشريعة) التي تستعرض تاريخ هذين العلمين لا تستطيع أن ترتفع بطبيعة الحال إلى مستوى المؤلفات والرسائل الكلاسيكية الكبرى. من الصعب أن نقارن بها على كل حال. أنظر كمثال على الكتب المحدثة في هذا المجال: زكريا البري: أصول الفقه الاسلامي. القاهرة ١٩٧٧. وأما فيما يخص الفكر الشيعي فإن الحميني يمثل التيار الراهن. أنظر: ولاية الفقيه.

(١٥) عندما كنت أحاضر في مختلف البلدان الاسلامية ولا أزال كانوا يعميرون عليّ إلى أن أكتب مباشرة باللغة العربية. من المؤكد أنني لو فعلت ذلك لاستطعت أن أتوصل إلى جمهور واسع مثشوق جداً لاكتشاف أدوات البحث العلمي اللاتمة لمعالجة المشاكل الملحة التي تعاني منها المجتمعات المعاصرة. ولكني لا أملك الوقت الكافي لكي اتبع في ذات الوقت منتجات علوم الانسان والمجتمع في الغرب ثم استكشاف وتخص الأدبيات العربية الكلاسيكية والحديثة وأخيراً عرض فكر جديد في مفردات وأساليب عربية غير موجودة حتى الآن لسبب بسيط هو أن العرب لم يفكروا بعد جيداً بعلوم الانسان والمجتمع: أنظر كمثال على ذلك مفهوم الميث mythe المترجم إلى العربية بشكل خطر بكلمة: أسطورة. إن بعض مقالتي المترجمة إلى العربية ترهن إلى أي حد تبدو السيطرة على هذه المشكلة عسيرة وصعبة.

(١٦) فيما يخص الموقف الفلسفي لدى العرب أنظر:

— M. ARKOUN: L'Humanisme arabe au IVe/Xe siècle. 2 éd. J. Vrin 1982. P. 195.

(١٧) أنظر: الإنسان العصبي:

— J. P. Changeux: L'homme neuronal. ٤, Fayard 1983.

— J. Scianger: Penser la bouche pleine, Fayard 1983.

(١٨) أنظر كل خطابات ورسائل الاعلام. وانتظر أيضاً إلى العلمنة الخادعة أو الماكرة التي يمارسها المناضلون من أجل إعادة القيم الاسلامية دون أن يعرفوا. يمكننا أن نجد أمثلة عديدة على ذلك في مجلة الأصالة الجزائرية.

(١٩) أرجو ألا يصرخ بعضهم فوراً بالويل والثبور ويتهمنا بممارسة العلموية الجديدة والوضعية الجديدة (néo-Scientisme, néo-positivisme) أريد أن أقول فقط بأنه ينبغي أخذ الاكتشافات الرائعة والكبرى لعلم البيولوجيا بعين الاعتبار من أجل إعادة تحديد علم نفس جديد وعلاقات جديدة بين اللغة - والفكر - والثقافة. إني لا أضمن سلفاً بأن نتائج هذا العلم سوف تسير في الاتجاه «المادي» أو في «الاتجاه الروحي»، أو سوف تزويد أحدهما ضد الآخر. إن قمع مثل هذه المبادرات في الاستفادة من نتائج العلم الحديث يعني تعطيل فعالية الروح والفكر بحجة الأخطار الخيالية أو الحقيقية الناتجة عن مثل هذه المبادرات والتي تهدد معارفنا المصنوعة بشكل رديء. إن معارفنا التقليدية غير الدقيقة ينبغي تجاوزها كما ينصحنا بذلك غاستون باشلار.

(٢٠) أنظر : أحمد عبد السلام . P . U . F . Ahmed Abdesslem : Ibn Khaldûn et ses lecteurs . 1983 .

وانظر كتابي : « الانسية العربية في القرن الرابع الهجري » ... (مصدر مذكور سابقاً) .

(٢١) فيما يخص ابن سينا أنظر التعليقات المتأخرة لهري كوريان و أ . م . جواشون .

(٢٢) أنظر : ابن رشي : كتاب العمدة الجزء الثاني ص ١١٤ - ١١٥ . هذا المقطع استشهد به جمال الدين ابن شيخ وعلق عليه في كتابه : La Poétique arabe , éd. Anthropos 1975 , PP. 88 — 89 .

(٢٣) أنظر : — Cl . Cl . Normand : Métaphore et Concept , P . U . F , 1976

وانظر :

S . Kofman : Nietzsche et la métaphore , Payot 1972 .

(٢٤) من أجل أخذ فكرة عن المجتمعات ذات التراث الشفهي أنظر :

— Islam in tribal societies ; From the atlas to the Indus , éd. Akbar S . Ahmed and David M . Harit : London 1984 .

(٢٥) أنظر :

— M . ARKOUN : La pensée arabe P . U . F . 1979 . 2e éd .

(٢٦) أنظر فيما يخص مصر :

— G . Delanoue : Moralistes et politiques musulmans dans l'Egypte du XIXe siècle (1798 — 1882) Le Caire (2) volumes , 1982 .

وانظر :

— Afaf Lutfi al — Sayyid Marsot : Egypt in the reign of Muhammad Ali , C . U . P . 1984 .

(٢٧) أستطيع أن أذكر هنا أسماء كتاب مقالات عدليدين من نوعية أنور الجندي وسعيد رمضان البوطي وعمد الغزالي الخ ... إن مؤلفاتهم المدينة تحظى غالباً بنجاح جماهيري كبير . أنهم يسهلون إلى حد كبير في تشكيل المخيال الاجتماعي الذي تحبسه بسهولة أيديولوجيا الكفاح . كما يسهلون في تشكيل نظام أرنودكسي حدائري ذي قدرة هائلة على عملية الدمج الاجتماعي .

(٢٨) أنظر الشهرستاني : نهاية الإقدام . طبعة غيوم بغداد ص ٣٧٠ - ٣٧١ .

(٢٩) أنظر الحجج التي قدمها هذا البلد لتبرير رفضه في التصويت على الاعلان العالمي لحقوق الإنسان . ورد ذلك في كتاب :

A . T . Khoury :

— Tendances et courants de l'islam arabe contemporain , volume (2) :

— Un modèle d'Etat islamique : l'Arabie Séoudite , München 1983 , P . 69 sv .

(٣٠) كان هناك في الفترة الكلاسيكية توتر وصراع بين علم الأخلاق الفلسفي وعلم الأخلاق الاسلامي . إذن المسألة لها جذور في الماضي .

— M . ARKOUN : Traité d'Ethique , أنظر :

الترجمة الفرنسية قام بها محمد أركون . دمشق . ١٩٦٩ .

ملاحظات أخيرة

اضطرت لأن انتصاع إلحاح الناشر وتراجعت عن إدخال مقالات عديدة في هذا المجلد الأول . من الأفضل أن يعرف القارئ ذلك لكي يأخذ فكرة أكثر دقة عن استراتيجية التدخل العلمي التي يتطلبها نقد العقل الإسلامي . سوف أقدم هنا قائمة بهذه المقالات :

1 — L'islam et la laïcité , in Bulletin du centre Thomas More , 1978 , N° 24 . (مترجم)

2 — Le problème des influences en histoire culturelle d'après l'exemple arabo — islamique , in Lumières arabes sur l'occident médiéval , éd. Anthropos, Paris 1978 .

3 — L'islam et le renouveau des sciences humaines , in Concilium , 1976 , n° 116 .

4 — L'islam , L'historicité et le Progrès , in Conscience chrétienne et conscience musulmane de — vant les problèmes du développement , Tunis 1976 . (مترجم)

5 — L'islam et les problèmes du développement , in Communauté musulmane éd. P . U . F , 1978 .

6 — Les IXe et XIVe Séminaires de la Pensée Islamique : Tlemcen 1974 , Alger 1980 , in Maghreb — Machreq 1976 , n° 70 , 1980 , n° 90 .

7 — De la stratégie de domination à une coopération Créatrice entre l'Europe et le Monde arabe , in le dialogue euro — arabe , éd. J . Bourrinet , Economica 1979 .

8 — Le dialogue euro — arabe : Essai d'évaluation critique , in Coopération euro — arabe , diagnostic et prospective , éd. B . Khader , Louvain — La — Neuve , T . 1 , 1982 .

9 — Les villages socialistes en Algérie , in Changing rural Habitat , éd. Prix Aga Khan d'architecture , T . 1 , 1982 .

10 — Building and meaning in the islamic world , in Mimar , 1983 , n° 8

11 — Pour un renouveau des études arabes en France , in Cahiers de Tunisie , 1972 , T . XX , n° 77 — 78 .

12 — Quelques réflexions sur les difficiles relations entre les musulmans et les chrétiens , in Revue de l'institut catholique de Paris , 1982 / 2 .

13 — Supplique d'un musulman aux chrétiens , in Les Musulmans , éd. Y . Moubarak , Beauchêne 1971 .

14 — Pour une autre pensée religieuse , in Islamochristiana , 1978 / 4 .

15 — Jérusalem : au nom de qui ? au nom de quoi ? in Islamo christiana , 1983 / 9

- 16 — La liberté religieuse comme critique de la religion a partir du Coran et de la tradition islamique , in la liberté religieuse dans le judaïsme , le christianisme et l'islam , éd . du Cerf , 1981 .
- 17 — Le choc des cultures d'après l'exemple arabo — islamique , in Axes , 1672 / oct .
- 18 — Les expressions actuelles de l'islam , in Encyclopédia Universalis , Supplément 1980 .
- 19 — La peine de mort et la torture dans la pensée islamique , in Concilium 1978 no 140 .
- (قيد الترجمة) 20 — Le Kémalisme dans une perspective islamique , in Drogéne . 1984 .
- 21 — La place et les fonctions de l'histoire dans la culture arabe , in Histoire et diversité des Cultures , UNESCO , 1984 .
- 22 — Discours islamiques , discours orientalistes et pensée scientifique , in Mutual Perceptions : East and west , éd . B . Lewis , princeton , 1984 .

مقالات منشورة في اللغة العربية :

- ١ - الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا . مجلة الأصالة ، ١٩٧٧ / عدد ٤٤ .
- ٢ - الإسلام والتاريخية . مجلة الأصالة ، ١٩٧٧ / ٤٥ .
- ٣ - مدخل الى دراسة الروابط بين الإسلام والسياسة . في مجلة مواقف ، ١٩٨٠ ، عدد ٣٧ - ٣٨ .
- ٤ - التراث والموقف النقدي التساؤلي . مواقف ، ١٩٨١ ، عدد ٤٠ .
- ٥ - الإسلام ، التاريخية والتقدم ، ١٩٨١ ، عدد ٤٠ .
- ٦ - حول الأنثروبولوجيا الدينية . مجلة الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨٠ ، عدد ٦ - ٧ .
- ٧ - السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام . الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨١ ، رقم ١٢ .
- ٨ - التأمل الأبنستمولوجي غائب عند العرب . مجلة الفكر العربي المعاصر ، ١٩٨٢ ، رقم ٢٠ - ٢١ .
- ٩ - نحن وإين خلدون . في أعمال ندوة إين خلدون ، الرباط ، ١٩٧٩ .

فصول الكتاب

الفصل الأول

حول الإنتروبولوجيا الدينية نحو اسلاميات تطبيقية^(*)

« أن تشتغل مصطلحاً ، فهذا يعني أن تنزع من امتداده وفهمه ، أن تعممه بدمج (أو إخفاء) الملاحح الاستثنائية ، أن تصدره خارج منطقته الأصلية ، وأن تتخذ كتمودج (موديل) . باختصار ، أن تمنحه ، تدريجياً وبواسطة تحولات متتامة ، وظيفة شكل ما » .
(ج . كاتفليم)

من أجل أن نحدد مفهوم ومهام الاسلاميات التطبيقية ، فإنه من اللازم أن نذكر باختصار ، بالاختيارات ، والحدود ، والمسلمات التي كانت قد قدمتها ما سنسميه بالاسلاميات الكلاسيكية .

١ - لمحة سريعة عن الاسلاميات الكلاسيكية

إن الاسلاميات الكلاسيكية هي خطاب discours غربي حول الاسلام . ذلك أن كلمة (ومصطلح) الاسلاميات (L'islamologie) - أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام - هي في الواقع من اختراع غربي . يكتفي المسلمون - فيما يخصهم بالحديث - عن الاسلام ، مثلاً بفعل المسيحيون فيما يتعلق بالمسيحية . إن العلم المدعو هكذا ، لم يحظ في السابق بأي تأمل منهجي . من أجل أن نعرف فرضياته وتقسيماته وأفاقه فإنه من الضروري أن نتوجه إلى أعمال أولئك الذين كان يسميهم ج . هـ . بومكيه بـ « كلاسيكيي الاسلاميات » . قام بهذا التحري ، حديثاً ج . د . ج . واردينبرغ في كتاب له يحترم يحمل عنواناً ذا دلالة : الاسلام في مراتب الغرب^(١) .

(*) كانت هذه الدراسة قد ألفت ، في الأصل ، كمحاضرة في مؤتمر للدراسات الشرقية ، الذي انعقد في باريس عام ١٩٧٦ . إن رد فعل أركون ضد مناهج الاستشراق الكلاسيكي وأساليب عمله ، هو شيء مختلف تماماً عن الرد الشائع للعرب - المسلمين تجاه هذا الاستشراق بالذات ، ذلك أنه ينطلق من موقع آخر : موقع المسؤولية العلمية الكاملة لعالم الاسلاميات أمام مادة نراسته ، وليس المجاملة والتحفيز ثم الحياض . يفتح أركون بعمله هذا أسلوباً جديداً في التناؤل والبحث هو الظاهرة الاسلامية بكل شموليتها ، مثيراً بذلك مشكلات معرفية ضخمة على مستوى التراث الاسلامي نفسه ، وعلى مستوى الفكر العالمي المعاصر في وقت واحد .

— Pour une islamologie appliquée . dans le Mal de voir . éd . 10 / 18 Paris . — المترجم .

يمكن الاستنتاج ، بشكل تبسيطي ، بأن الاسلاميات الكلاسيكية تحصر اهتمامها بدراسة الاسلام من خلال كتابات الفقهاء المطلوبة من قبل المؤمنين . يبدو هذا الاختيار للوهلة الأولى ، مفروضاً من قبل هاجس الصحة والموضوعية . ذلك أن عالم الاسلاميات (L'islamologue) يعرف جيداً بأنه أجنبي عن موضوع دراسته ، ولذا ، ومن أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي ، فإنه سيكتفي بأن ينقل إلى إحدى اللغات الأجنبية محتوى كبريات النصوص الاسلامية الكلاسيكية . نجد في أحسن الحالات ، وعندما تكون القاعدة السابقة مراعاة بدقة - مما هو بعيد أن يكون متوفراً عند بعض المؤلفين - أن عالم الاسلاميات يتصرف كدليل باراد (كتييم) في متحف . ذلك أن العلاقة الحقيقية المعاشة ، التي يتبادلها المسلمون المعاصرون مع النصوص المدروسة أو ، بالعكس ، الانقطاع الفعلي لهم مع هذه النصوص ، لم تحظ في السابق إطلاقاً بتحريات مسؤولة ومنهجية معمقة . ما يميز الاسلام المدروس حصراً من خلال الكتابات (الكلاسيكية) ، هو الامتياز المعترف به ، ضمناً ، للتضامن العنيد ما بين الدولة والكتابة والثقافة الأكاديمية ثم الدين الرسمي . يؤدي هذا المسار (أو الاختيار) إلى الآن ، حتى عند المسلمين الذين ابتدأوا ممارسة الاسلاميات (كلمة اسلاميات في اللغة العربية هي ذات توليد حديث) إلى إهمال نسبي للجوانب التالية :

١ - الممارسة أو التعبير الشفهي للاسلام ، خصوصاً عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة ، وبشكل عام ، الجماهير الشعبية .

٢ - إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا . يتخذ هذا الجانب من الاسلام ، في المجتمعات الحديثة ، أهمية خاصة بسبب السيطرة الايديولوجية على المواطنين ، وهيمنة الحزب الواحد والمنعطفات التاريخية (فضالات التحرر الوطني) التي تعبر على قول ما لا يُفكر فيه ، عادة ، أو كتابته ، أو العكس : أي التفكير بأشياء لا يمكن قولها أو كتابتها .

٣ - إهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكي : إن الأمر يتعلق عندئذ بمادة غنية ، التي يمكن ، فقط ، للتحرري السوسولوجي ، الممارس على أرض الواقع أن يلم بها . لقد انتهينا ، منذ فترة ، من القيام بتجربة حاسمة في هذا المجال في المغرب وفي سوريا . ذلك أن الاسلام المحكي في اللقاءات اليومية ، والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد والمدارس والجامعات هو أكثر دلالة بكثير من الاسلام المكتوب . خصوصاً عندما يقلص هذا الأخير ويختزل لكي يشمل « المؤلفات النموذجية » فحسب . هكذا يستمر إلى الآن الكثير من علماء الاسلاميات في التعليق والتفتيح على كتابات الاصلاحيين (السلفيين) ، في حين تبقى أسماء كبار المنشطين للفكر الاسلامي مجهولة (١) .

٤ - إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالاسلام ، المنظور إليه بأنه « غير نموذجي أو تمثيلي » (non représentatif) . هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الاسلاميات بالإهتمام فقط ، وحتى هذه السنين الأخيرة ، باسلام الأغلبية المدعو « ارنودكي » (السني) ، الذي هو في الحقيقة ليس إلا نظرية دوغماتية ، جاء فيها بعد ، لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخياً . إن

الاسلام السني مرتبط بشدة بالأيديولوجيا الرسمية للسلطات التي كانت قد فرضت نفسها ، بدءاً من عام ٦٦١ (بدء العهد الأموي) . يمكن أن يقال الشيء نفسه عن الاسلام الشيعي في عهد الفاطميين . وبعد عجمي عهد الصفاريين في إيران . يضاف إلى ذلك أن المنظور التاريخي والتولوجي (للأشياء) كان قد رُفِّع أو حُرِّف بسبب الاضطهاد الذي لحق بالشيعية والخواارج تحت حكم الأمويين والعباسيين (باستثناء الفاصل البويهي) . لا شك في أن بعض المؤرخين كانوا قد انتقدوا في وقت جد مبكر النسخة السنية (للاسلام) ، لكن ، ينبغي أن نعترف بأن الغنى العقائدي للاتجاه الشيعي لم يكن قد وضع تحت دائرة الضوء إلا بواسطة جهود حديثة^(٣) ذلك أن عوامل عديدة كانت قد ساعدت ولمدة طويلة على إثارة أو تفضيل الإسلام السني ، من مثل ظهور مواهب وحرف المستعربين وعلماء الإسلاميات في البلدان السنية (خصوصاً في المغرب فيما يخص الإسلاميات الفرنسية) ، ثم التكوين الثقافي المسيحي لمؤلفي المختصين الذين ينقلون إلى الإسلام تلك المعارضة اورتودوكسية / ابتداء Heterodoxie — Orthodoxie التي توجه هي أيضاً الفكر التولوجي المسيحي ، بالإضافة إلى التنافر في الوظائف السوسولوجية والسياسية والثقافية للدين الرسمي المتوافر في الوسط الاسلامي كما في الوسط المسيحي . ينبغي ملاحظة أنه تجري الآن عملية معاكسة للمسار السابق وذلك بظهور باحثين ماركسيين مضادين للكهنة ، لكن معادتهم السطحية أحياناً للامبريالية تولد مواقف وتفسيرات غير صحيحة (أو غير مطابقة للواقع) .

٥ - إهمال الأنظمة السيمائية غير اللغوية ، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل : الميولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان ، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس وبنى القراية والبنى الاجتماعية^(٤) الخ . . . كان عالم الاسلاميات الكلاسيكية قد قلص عملياً حقل دراسته إلى حقلود الفكر المنطقي - المركزي (تيولوجيا ، فلسفة ، قانون) الذي تمت دراسته من منظور مثالي كجزء من تاريخ الأفكار . إن المشكلة الضخمة للتفاعل المتبادل (أو التحكم المتبادل) ما بين الاسلام كظاهرة دينية وبين كل المستويات الأخرى للوجود الانساني (اقتصاد ، سياسة ، علاقات اجتماعية . . . الخ) لم تدرس حتى الآن إلا بطريقة استثنائية وسريعة .

إن نتائج هذه اللغاءات (أو الإهمالات المذكورة قد ازدادت سوءاً بسبب الوضع الهامشي للاسلاميات داخل إطار الثقافة الغربية ككل . ينبغي ألا نخلط بين النجاح الشخصي لمعلم ما والأثر الخامس لمعلم بأكمله . ذلك أنه إذا كانت الاسلاميات الكلاسيكية لم تؤد أبداً إلى أي إعادة توزيع من أي نوع كان للفكر الغربي ، فإن ذلك راجع الى أن معظم ممارسيها بقوا متضامين مع الرؤيا التاريخية والعرقية - المركزية . إن تطبيق المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية التي ظهرت (أو تبلورت) بعد سني الخمسينات على الإسلام ، بقي في إطار المحاولات الخجولة والجزئية إن لم يكن هناك رفض مقصود . إن مقارنة الاسلاميات الكلاسيكية بالمراجعات والزلزلة التي أثارها أعمال كلود ليفي شتراوس هي هنا ذات دلالة واضحة .

كل هذه الاختزالات والنواقص التي عُدناها والناجئة عن اختيار مبدئي في تعريف

الإسلام من خلال النصوص الكبرى فحسب ، كانت قد عُوْضت ، كما سيقال ، بواسطة إسهام إنجيلي واضح : إنه لا يمكن ، في الواقع ، إنكار أن « الاستشراق » كان قد ساهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي - الإسلامي . لكن ينبغي مع ذلك القول أنه إذا كان هناك معلمون كبار من أمثال دوسلان ، دوغوج ، سنوك هرغرونج ، نولدكه ، بروكلمان ، ماسينيون ، مارسيه ، الخ . . . قد سحبوا نصوصاً ذات أهمية كبرى ، من نسيان طويل ، وأوضحوا مجالات للبحث أساسية مثل اللهجات ، المهملات اليوم ، فإن إسهاماتهم بقيت لسوقت طويل إما متجاهلة وإما منظوراً إليها سلبياً من قبل الجمهور العربي - الإسلامي . إنه لا يكفي لتفسير هذا الموقف أن نستدعي الشروط الأيديولوجية لهذا الجمهور الذي يستمر في رفضه للمؤسف جداً ، ذلك أننا نعتقد أن الخصومة والتنازع الذي لا يزال رازحاً حتى الآن ، هو ذو أسباب عميقة لم تستخلص ولم تدرس بشكل واضح ، حتى اليوم ، من طرف وآخر ، إن أحد أهداف الإسلاميات التطبيقية هو ، بالضغط ، استبدال البحث العلمي المتضامن بتنازع اللائقة والتشهير المتبادل . ينبغي أن تنتهي فعلاً مرحلة النقد المحض أيديولوجي ، الموجه ضد التنقيب والبحث « الاستشراقي » ، كما أنه من الملائم استتصال التطرفات الخطيرة للتأثير المعارض بشكل مستمر لما يسميه العرب « بالغزو الفكري » للغرب . إننا لن نستطيع أن نقدر بما فيه الكفاية أهمية الباحث الذي يعطي الأولوية ، حتى الآن ، لاستصلاح النصوص وإنجاز الطبقات النقدية والفهارس ومعاجم الألفاظ وحتى الكتب الموجزة . إن الإسلاميات التطبيقية لن تتمكن ، كما سنرى بعد قليل ، من أن تنصدي لمهامها العديدة ، بغياب أدوات العمل التي لا يمكن إنجازها إلا من قبل فرق بحث عالية تستطيع وحدها إنجاز هذا العمل ضمن حدود زمنية معقولة ^(٢) .

٢ - مفهوم الإسلاميات التطبيقية

« إن الروابط ما بين العلم والتطبيق - أو ، على الأقل ، التصور الذي تكونه عن هذه الروابط - كانت قد عُدلت بشكل عميق (وجذري) منذ النموذج الذي قدمه ديكرت في كتابه « مقال في المنهج » ، وحتى النموذج الذي أعطاه كارل ماركس . ينبغي علينا إذن أن نبتدئ بتحديد موضع الأنثروبولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين » ^(٣) .

لن نستعرض هنا كل التحليلات التي قدمها روجيه باستيد ، لكننا ندعو القارئ إلى الرجوع إليها ، لنلاحظ فقط أن الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات ، كانت قد خضعت ، قليلاً أو كثيراً ، للنموذج الديكرتي الذي يدعو للمعادلة التالية : « إن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه » . لكن ، « من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً ، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي : هو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة » ^(٤) . راح الهدف العملي للمعرفة « الاستشراقية » يميل إلى الزوال بنهاية عهد الاستعمار ، وأصبح معظم الاختصاصيين يهدفون إلى تكاثف المعارف والمعلومات الدقيقة دون أن يهتموا بالتفسير ، أو بالتأمل المنهجي ، أو الاستخدامات التي يمكن للمسلمين استغلالها من خلال المعرفة المتجمعة هذه . إنه لأمر ذو دلالة ، فيما يخص هذه الناحية ، أن نجد المدرسة الفرنسية تميل للدراسة الماضي أكثر منها إلى

دراسة الحاضر ، بعكس المدرسة الأمريكية المشهورة بذرائعيتها . (التركيز على الحاضر) .

إن الاسلاميات التطبيقية تريد أن تصحح هذا الوضع إذ تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج المترتبة على الملاحظات التالية :

١ - لقد استرد الإسلام ، كدين وكتراث فكري ، حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية . إنه يلعب اليوم دوراً من الطراز الأول في عملية انجاز الايديولوجيات الرسمية ، والحفاظ على التوازنات النفسية - الاجتماعية ، وإلهام المواهب الفردية . من هنا نجد أن الحاجة إلى فهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية ولفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي تبرز نفسها الآن ليس فقط عند الأقلية من الخاصة ، كما كان عليه الحال في الماضي ، وإنما أيضاً عند الجماهير الشعبية التي تتزايد باستمرار . تفرض هذه الحالة الترجمة العملي الأولى للاسلاميات . في الواقع ، إنه ينبغي انجاز برنامج دقيق للبحوث ابتداء من الأسئلة المحسوسة المطروحة من قبل المسلمين في حياتهم اليومية . هذا ما يفعله ، بالضبط ، سعيد رمضان ، كل يوم اثنين في مسجد بدمشق يسيطر عليه الشباب . هذا هو أيضاً ما تهدف إليه وزارة التعليم الاساسي في الجزائر التي تنظم كل سنة حلقة دراسية للفكر الاسلامي^(٨) . المشكلة التي تطرح نفسها هنا هي في معرفة كيف يمكن للاسلاميات ، بل وينبغي عليها أن تتدخل في الموضوع . إنه لن يكفي ، بالتأكيد ، التوقف عند المنتج « الحيادي » الوصفي غير المنتزم للاسلاميات الكلاسيكية ، لكن لن نحاول بالمقابل أن نواجه فرضيات الموقف الإيماني أو اليقينيات العدوانية للخطاب الايديولوجي بالسار « المضمون » للفكر العلمي . يبدو لنا أنه لا بد من الاصطلاح بكل تعدد الحالة التاريخية العائنة من قبل المسلمين ، وكل قلق العقل المعاصر الذي يبحث عن الحقيقة ، في وقت واحد^(٩) .

٢ - راحت علوم الإنسان تقلب شروط (أو ظروف) ممارسة الفكر العلمي في الغرب . ابتداءً الفكر الاسلامي يحس بالكاد بالضربات المعاكسة للهزات التي أخذت تولد الفكر الحديث في أوروبا منذ القرن السادس عشر . في الحقيقة ، إن الفكر الاسلامي يستمر في الارتكاز ، وإلى حد كبير ، على المسلمات المعرفية (أبستمي) للقرون الوسطى^(١٠) . ذلك أنه يخلط بين الاسطوري والتاريخي ، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الاخلاقية والدينية ، وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن ، والمسلم على غير المسلم ، وتقديس اللغة . ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته (معنوياً) ، هذا المعنى الموضح والمحفوظ والمتنول عن طريق الفقهاء ، بالإضافة إلى عقل أبدي ، فوق تاريخي لأنه مفروض في كلام الله ومجهز بأساس انتولوجي يتجاوز كل تاريخية^(١١) . ينبغي ملاحظة أن بعض سمات هذا الأبستمي (المذكورة آنفاً) لا تزال ناشطة جداً كذلك في الفكر المسيحي المعاصر . كان جمع الفاتيكاني الثاني قد خلق رسمياً « سكرتارية خاصة بغير المسيحيين » ، كما أن الكثير من المفكرين المسيحيين لا يزالون يرفضون بنفس القوة ، كما المسلمين ، تاريخية العقل . إن الاسلاميات التطبيقية تنطلق ، هنا أيضاً ، من هذه الصعوبات الفلسفية والتيولوجية التي تصطدم بها كل التأملات القوية أو العادية . عندما نجد مسلماً يستشهد ، في محادثة ما ، بآية قرآنية ، أو بحديث

نوبي كدليل قطعي على عاجته ، فإنه يثير بذلك كل المشاكل النظرية التي يتضمنها المرور من المسلمات المعرفية للقرون الوسطى ، إلى المسلمات المعرفية للفكر الحديث . ما هي شروط قانونية (أو صلاحيات) هذا المرور من أجل الممارسة الفعالة للفكر الاسلامي المعاصر ؟ هذا هو السؤال العملي والمركزي ، وللحاج ، الذي ينبغي على عالم الاسلاميات أن يجيب عنه ، خصوصاً إذا كان يطرح نفسه كرجل علم وكمنشط لفكري بحث عن التجديد في الوقت نفسه . سوف نعود إلى المهمات المحددة التي يتطلبها الجواب على سؤال كهذا . لنواصل إذن بلورة مفهوم الاسلاميات التطبيقية بإثارتنا نقطة ثالثة .

٣ - إن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات والانجازات التي يقدمها الاسلام عنها ، أو بشكل عام ، أي دين كان . من وجهة النظر هذه ، التي هي جديدة تماماً ، حتى في الفكر الغربي^(١٣) ، فإن الاسلاميات التطبيقية تفصل تدريجياً عن الاسلاميات الكلاسيكية . تهدف هذه الأخيرة ، كما قلنا سابقاً ، إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الاسلام) إلى جمهور غربي . إن الاسلاميات التطبيقية ، على العكس من ذلك ، تدرس الاسلام ضمن منظورين متكاملين :

- كفعالية علمية داخلية للفكر الاسلامي ، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الاسلام من الأديان الأخرى ، الموقف المقارن .

يتطلب الأمر هنا جهداً كبيراً من أجل تحرير الفكر الاسلامي طبقاً للفكرة الباشلارية (نسبة إلى باشلار) التي تقول بأنه لا يمكن أن يتقدم الفكر العلمي إلا بتهديم المعارف الخاطئة الراسخة .

- كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله . إن الاسلاميات التطبيقية تدرس الاسلام ضمن منظور المساهمة العامة لانجاز الانثروبولوجيا الدينية^(١٤). كنت قد انخرطت ، ضمن هذا الإطار المزدوج ، منذ فترة في عملية إعادة قراءة القرآن . إن الأمر لا يتعلق بإضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى . ما أريده فعلاً ، هو أن أثّر في داخل الفكر الاسلامي تساؤلات مألوفة ، فيها يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل . بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن ، وللتحليل الألسني التفكيكي ، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وإنهزامه . وإذ نشغل موضوعاً مركزياً كهذا ، خاصاً بالفكر الاسلامي ، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام .

٤ - تشكل هذه النقطة الأخيرة السمة الرابعة المميزة للاسلاميات التطبيقية . وكنا قد نبهنا إلى الموقع الهامشي والخاص للاسلاميات الكلاسيكية التي لم تستطع أبداً أن تثير حتى اهتمام الفكر الديني اليهودي - المسيحي . إن لامبالاة هذا الأخير راجعة إلى أن شروط عمارته الخاصة لم تكن قد وضعت أبداً موضع النقاش انطلاقاً من الظاهرة القرآنية - أو كما يقول هنري كوربان ، من ظاهرة الكتاب المقدس - المعتمدة كمعطى لغوي وعامل تاريخي محسوس ، وليس كوحى نهائي مطلق أو مكمل للوحي السابق . إن عالم الاسلاميات الكلاسيكية ، إذ يكفي بأن

ينقل حريفاً ويخلص الأشياء التي يفكر بها أو يعلمها المسلمون « النموذجيون = التمثيليون » ، فإنه بذلك يتمتع دائماً عن طرح المشكلة الحاسمة لقد العقل التولوجي (بالمعنى الكافي للكلمة نقد) . إن مثل هذا العمل شيء لا بد منه فيما يتعلق بأديان الكتاب الثلاثة خصوصاً . عندها يكون من السهل أن نبين كيف أن الفكر التولوجي المبتنى عن كل واحد من هذه الأديان ، كان قد اشتغل حتى الآن ، كنظام ثقافي رافض للآخرين . نحيل القارئ فيساً يخص هذا الموضوع إلى دراسات م . روكيش التي طورت ووضحت فيما بعد من قبل أبحاث دوكتشي المركزة حول الأرثوذكسية الدينية . ونلاحظ ، من وجهة نظر الأستمي (المسلمات المعرفية) التي تدعم بينيتها القاسية أنواعاً من الفكر التولوجي مثل هذه - في الواقع يتعلق الأمر بفكر إيديولوجي - إن هذه المسلمات المعرفية تتمتع بديمومة مستمرة منذ الحروب الصليبية .

إن الاسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات . وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها . لقد ارتبطت ظاهرة الاسلام ، منذ نشأتها ، بكلام أصبح نصاً ، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الاسلاميات أن يكون مختصاً بالانسيات بشكل كامل ، وليس فقط مطلقاً على أحد أنواعها . في الوقت ذاته ، فإن الاسلام كظاهرة دينية ، لا يمكن لنا أن نقلصه (أن نختزله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة ، المتمتعة بحياة خاصة ، كالجواهر الجامدة . فالاسلام ، كأي دين آخر ، هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم : العامل النفسي والبيكولوجي (الفردي والجماعي) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الاسلامية) والعامل السوسيولوجي (أي عمل الاسلام ضمن « نظام العمل التاريخي » لكل مجتمع ، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الاسلام كدين) والعامل الثقافي (فن - أدب - فكر) . لا شك في أن تقسيم العمل يبقى أمراً عتوماً لمن يريد أن يكشف مجاًلاً واسعاً ومعقداً كهذا المجال . لكن لا يمكننا أن ننسى أن الموقف الاسلامي الأكثر ثباتاً وديمومة كان (ولا يزال) يتلخص في ممارسة الاسلام وتقديده « كدين ودنيا » لا ينقسمان . هذا ما يفسر لنا لماذا تجاهلت الثقافة العربية - الاسلامية الكلاسيكية حدودنا العلمية القاسية الراهنة - التي كرست تعسفياً من قبل الاسلاميات الكلاسيكية - ما بين الفلسفة والتولوجيا والقانون والتصوف والشعر والأدب الديني والعلوم اللغوية والعلوم الدقيقة الخ . . . إنه لا يكفي أن نقول بأن الاسلام لا يميز بين الروحي والزمني (مما يفترض ضمنياً أن هذا الفصل كان قد تحقق تماماً في أمكنة أخرى) . سيكون مناسباً أكثر أن نحدد مدى قوة الدمج والتمثل الثقافي والاجتماعي لظاهرة الاسلام ، وبالعكس ، المقاومة التي يبديها بعض قطاعات الحياة ضد عملية الدمج هذه .

٥ - من وجهة نظر ابيستولوجية (معرفية) ، فإن الاسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء . إنها ترجح في كل مساراتها وخطوطها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعنى الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال ، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة . سوف نرى بعد قليل أن اللجوء إلى المنهج السليبي هو أمر لا بد منه من أجل انجاز الدراسة التي لم تنتج أبداً حتى الآن بالرغم من أهميتها : وهي دراسة اللافتكر فيه ضمن الفكر الاسلامي .

لم يفرض هذه القرارات والمبادئ التي انتهينا من تعدادها حاجس إرضاء متطلبات الفكر المعاصر فحسب، وإنما هي في الوقت نفسه تحجب بالضغط على الحاجات العملية الراحنة للفكر الاسلامي. إن هذا الأخير يعاني من انقطاع بالفعل بالقياس إلى عصره الكلاسيكي. إنه أيضاً مغسور (أو مغطى) بالأيديولوجيات الحديثة التي نشأت خارجه، والذي هو ميسال إلى استخدامها، أكثر فأكثر، من أجل القيام بمحركة تحريرية (محررة). لكن ينبغي أن نعترف أن الأيديولوجيات التي لا يسيطر عليها فكر نقدي، لا تحرر الإنسان (أو الشعوب) من اغتراباته وضياها إلا بأن تخلق له اغترابات وضياهاً جديداً. إن صدق هذه القاعدة هو أكثر وضوحاً إذا كان الأمر يتعلق بتنبؤ من أيديولوجيات مستوردة.

٣- مهام الاسلاميات التطبيقية

ما هي، إذن، المهام الأولية للاسلاميات كما حددناها سابقاً؟ في الحقيقة لقد أثرنا، ضمناً، هذه المهام على مدار الحديث، ومع ذلك فيكون من المقيّد أن نحدد بدقة أكثر برنامجها وبنوعها وأهدافها.

لما كان الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر اسلامي محرر من المحرمات (tabous) العتيقة، والميثولوجيات البالية، ومحرراً من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً، فلنأخذ سوف نطلق من المشاكل الحاضرة، ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الاسلامية. نحدد، بذلك، نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل عملية، ووسائل، واختيارات مرحلية، وأهداف نهائية، هما: القطب الذي يدعو العرب بالتراث، والذي ما أنفك الوعي العربي والاسلامي عن الخنن إليه (أو ادعائه) حتى اليوم، والمدعو أحياناً بالعصر التأسيسي (الزمن المليء بالوحي - زمن السلف - التمازج)، ثم قطب الحداثة.

يتجلى هذا الاختزال إلى قطبين اثنين، ظاهرياً، ذلك النقص الثقافي للاسلاميات الكلاسيكية. يبدو، منذ بضع سنين، أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تضغط على مصير الاسلام أكثر مما يؤثر هو على توجهات القادة أو المواطنين. وإن التخصّص الدقيق لهذا التفاعل (أو العلاقة التبادلية) يمثل إحدى مهام الاسلاميات التطبيقية^(١٤). إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الحقيقة الاجتماعية الشاملة، فإنه يبدو لنا أن الحالة الراحنة للبلدان العربية والاسلامية تتميز بنقص في التمثل أو الدمج ما بين موقف ماضوي، همّ المطالبة بالأصالة، العربية الاسلامية ثم الانفتاح على الحداثة المادية (= الحضارة المادية + السياسة الاقتصادية المراقبة لها). والتي هي منقطعة عن الحداثة الدستورية أو الثقافية^(١٥). إنه ينبغي على الإسلاميات

(*) يمثل هذا الاتجاه الموقف الاسلامي السائد فيما يخص العلاقة بالغرب. إن العرب (والمسلمين بشكل عام) إذ يرضون باستيراد كل أنواع التكنولوجيا الحديثة من الغرب، في الوقت الذي يرفضون فيه الاعتراف بالانكار والقيم الثقافية والمغربية التي كانت وراء هذه المخترعات، وإنما يفصلون بين وجهين لظاهرة واحدة لا تتجزأ. إن الحداثة الحقيقية إما أن تشمل الجانب الفكري كما الجانب المادي، أو أنها لن تكون (الترجم).

التطبيقية أن تتأمل جيداً هذه الحالة وذلك باستخدامها لكل وسائل التحصن التاريخي والسميولوجي والانتولوجي والألسني (اللغوي) والفلسفي .

هنا نجد أن مهمتين كبيرتين تفرضان نفسيهما :

١ - ما هو التراث ؟

٢ - ما هي الحداثة ؟

يُلاحظ فوراً الترابط ما بين هذين السؤالين ، ذلك أن تعريف التراث ، وبالتالي نوعية الروابط المُقامة معه ، يعتمد على مفهوم الحداثة التي يستند إليها عالم الاسلاميات ^(١٥) . فالتراث لا يمكن أن يُفهم بنفس الطريقة من قبل باحث يتسب إلى المنطق القياسي - syllogist- (que ، وإلى التاريخ المروي المستند إلى الوثائق المكتوبة فحسب ، وإلى المنهج الفيلولوجي الذي يعلم أن نصاً ما لا يمكن له أن يكون إلا معنى واحداً . . . أو باحث آخر ، معاكس ، يتسب إلى المنطق الجدلي (الدياكتيكي) ، وإلى التاريخ المنفتح على كل اشكاليات وإنجازات العلوم الأخرى (خصوصاً الانتولوجيا المتعلقة بقطاعات واسعة من المجتمعات الاسلامية) وعلى الالسنيات وعلى النقد الابستمولوجي الخ . . .

يعيدنا هذا إلى القول بأنه لا يكفي أن نعمل جرداً شاملاً للتراث ، ثم نقف منذهلين ومقتونين أمام غناه . إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرؤه ، أو كيف نعيد قراءته ؟ إنه من غير الممكن أن نقوم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة . وبالمقابل ، فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري ، إذا ما استمرنا في الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي (الإسطوري) .

من وجهة نظر منهجية ، ينبغي إذن كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والاسلامية وتقدم الحداثة في الغرب ^(١٦) . كانت الاسلاميات الكلاسيكية قد تجاهلت ، عملياً ، هذه العلاقة المتبادلة التي هي ، مع ذلك ، أساسية جداً من أجل فهم وتأمل الحالة الراهنة للاسلام . ذلك أن هذه الاسلاميات الكلاسيكية قد اكتفت بالدراسة الانيمائية (L'approche positive) لتاريخ الاسلام ، أي استعادة ذكرى الإنجازات المختلفة لمراحل التشكيل والنضج . إن العرب - المسلمين يستمدون كل مجدهم من هذا « العصر الذهبي » لحضارتهم . إن متطلبات مرحلة التأسيس الوطني (ما بعد الاستقلال) تنفر بطبيعتها من كل دراسة أو تناول سلمي لتاريخ الأمة . فلا يوجد طريق آخر (غير الدراسة السلبية) من أجل فهم النظام التأسيسي للوجود البشري في المجتمعات العربية الاسلامية والغربية في الفترة الواقعة ما بين القرن الثاني عشر والتاسع عشر الميلادي . كان كلود كاهن ولومبارد قد أثارا الانتباه إلى بعض جوانب التنافس التجاري والاقتصادي في حوض المتوسط ، لكن ، من وجهة نظر الثقافة أو الفكر نفسه ، فإن المشكلة الصعبة للأفكر فيه ، والمستحيل التفكير فيه بقيت دون أية دراسة فيها يخص الفكر العربي والإسلامي .

سوف نكتفي فيما يخص هذه النقطة ببعض الإيضاحات . إن كل تراث فكري مشكّل

سابقاً سوف يصطلح به بالضرورة عنصر لا مفكر فيه (*) . ولا مستحيل التفكير فيه (**). فالسمة الخطيئة للخطاب (أي خطاب كان) وللعمل البشري الذي هو امتداده المحسوس تزددي ، بالطبيعة ، إلى أنه في حال ممارسة (أو انتهاج) خط فكري أو حياتي ما تترك عادة سبيل (أو خطوط) أخرى كان ممكناً اتجاها . نفّر لنا هذه الحالة تنوع الأنظمة الدينية والفلسفية . وبشكل أكثر ، التجارب الفنية . فيما يخص الفكر الاسلامي ، وكما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر ، فإن مشكلة اللامفكر فيه (*impensé*) تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يومية . لكن الاكتشاف المتدرج للحدثة سوف يجبر العرب والمسلمين ، في الحقيقة ، على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية :

(١) المنسي ، (٢) المتنكر ، (٣) واللامفكر فيه ، ضمن ماضيهم الخاص . يبقى هذا التساؤل الثلاثي الابعاد ملحا وحاضرا الآن أكثر من أي وقت مضى ، لأن المسافة الاستمولوجية (المعرفية) ما بين الفكر العربي الاسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلها في هذا القرن العشرين .

إن مفهوم النسيان لا يشير فقط إلى المؤلفات التي وصلتنا (والتي كانت قد نُسيّت فترة معينة من الزمن في الماضي) والتي يحق للمؤرخ أن يغمرها بالتكريم ، وإنما هناك منسي لا يمكن تمييزه نتج عن البتر التاريخي وعن الضغوط الانتخابية التي يمارسها أي تراث ثقافي على نفسه . من أجل أن نقبس حجم هذه الظاهرة في الإسلام ، يكفي أن نذكر بالطريقة التي فرضت (بها) نسخة واحدة للقرآن في القرن الرابع) ، أو أن نقارن أيضاً الفقر الفلسفي المدقع لأعمال رجل كمحمد عبده بالقياس إلى خصوصية أعمال مفكر كابن رشد .

هذا يعني أن المطالبة الملحة بتراث حي دائماً ، وحاضر دائماً ليست ممكنة إلا بمساعدة فرضية ايدولوجية تمهّل ، فعلاً ، مفهوم الانقطاع في التاريخ .

كانت أهمية المنسي (أو المهل) قد ازدادت ووسخت من قبل العمل التنكري الأدبي أو الأيدولوجي الذي يتيح لتراث ثقافي ما أن يسوّغ اختياراته ، وبالتالي ، إلغاءه (أو حذفه) . إنه لمن السهل أن نبين أن كل كتب التاريخ (الخطاب التاريخي) الكلاسيكية كانت تشغل وظيفة ايدولوجية أكثر بكثير منها كوظيفة معرفية . يمكن أيضاً ذكر الكتابات الغزيرة المؤرخة للبلع (*hérésiographique*) ، أو أيضاً في وقت أحدث ، ذلك التيار الاعتدالي (التبصري) الذي غذاه في الثلاثينات من هذا القرن رجال كطه حسين والعقاد وميكل ألخ . . . أو أيضاً ، الآن ، أدب الكفاح المزدهر في مناخ « الثورة العربية » . نفترض هذه الاشكالية للمنسي والمتنكر (المتخذ قناعاً) تأسلاً حول اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي ؛ أي حول كل الحركات الفكرية التي راقت ولادة النمو الحتمي المتزايد للحضارة الصناعية في الغرب . والغرب هو نفسه بصدد إعادة طرح التساؤلات حول النتائج الايجابية أو السلبية لتجاربه الثقافية أو العقلية

(*) أي كل ما لم يفكر فيه بعد .

(**) أي ما هو مستحيل التفكير فيه في فترة معينة .

الكبرى : اعتباراً من النزعة الاسمية أو سيادة الذات المؤكد عليها في الكوجيتو أو حركة الاصلاح ، إلى مرحلة تكوين سلطة روحية علمانية (خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر) ، والعقلانية التطبيقية ، والوضعية مع التطرف الوضعي ، والمادية الديالككتيكية والتاريخية مع التطرف التاريخي (historiciste) ، والنسبية ثم تدمير الذات الخ . . . إلى أي حد يمكن للفكر الاسلامي أن يختصر كل هذا المسار الضخم الذي لم يساهم في إنجاز أي جزء منه إلا بشكل متاخر ، أي منذ بداية هذا القرن ؟ إن مثل هذا التساؤل لا يقلق أبداً الاسلاميات الكلاسيكية التي تكفي فقط بإدانة المغالطات التاريخية للكتاب المسلمين المعاصرين الذين يجهلون المقاربات بكل سرور بين الغزالي وديكاوت أو باسكال ، وبين عقلانية المعتزلة وفلسفة عصر التنوير ، أو بين إبن خلدون وأوغست كونت الخ . . . (*) لكنها (أي الاسلاميات الكلاسيكية) تستند أيضاً في مساراتها الخاصة إلى الفرضية الضمنية القائلة باستمرارية ممكنة للتراث . هكذا نلاحظ بشكل أوضح المصاعب العملية والنظرية التي تعترض الاسلاميات التطبيقية . ذلك أنه في المنظور الحاضر لتعريب التعليم ، مثلاً ، فإنه لا يكفي التأكيد على أن المفكرين الكبار للعرب وللإسلام الكلاسيكي يجب أن يدرسوا في برامج المدارس الثانوية والجامعات ، وإنما ينبغي أولاً تحديد القيمة التثقيفية أو التكوينية لهذا الانتاج الثقافي المغلق في مناخ عقلي قروصطي ، أو بشكل أدق ، تحديد الشروط المنهجية والاستمولوجية (المعرفية) التي سوف تتيح للقيم التثقيفية (أو التكوينية) لهذا التراث بالظهور والانبثاق . قد يعترض قائل بأن الاسلاميات التطبيقية تنحرف بذلك عن التحريات التقنية ، والدواسات التخصصية الدقيقة ، والأعمال الاساسية التي يمكن لها أن تعرفنا بالمحتوى الموضوعي للتراث . لنكرر هنا مرة أخرى بأن الاسلاميات التطبيقية هي من وجهة النظر هذه ، متضامنة كلياً مع الاسلاميات الكلاسيكية ، بشرط واحد ، هو أن تخضع هذه الأخيرة خطاها الخاص لعملية نقد ابستمولوجي شديد . إنه لم يعد ممكناً تقديم الاسلام بواسطة فرضيات جوهرية (Substantialiste) وذاتية (essentialiste) وذهنية (mentaliste) وثقافية وتاريخانية ومادية وبنوية الخ . . . إنه لن يعود هناك من مكان للمحدث عن الاسلاميات التطبيقية ، إذا ما تحملت الاسلاميات الكلاسيكية ، بدورها ، وبشكل تضامني ، كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والاسلامية من جهة ، ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجدها من جهة أخرى .

ليس ضرورياً أن نتوقف ، أكثر مما فعلنا ، عند الاعتبارات النظرية ، إننا نسمح لأنفسنا بأن نحيل القارئ الذي يراها غير كافية إلى مطبوعتنا الأخرى التي تحتوي على معلومات أكثر تفصيلاً فيما يخص المناهج والالتزامات والانجازات العملية للاسلاميات التطبيقية . يبقى ، مع ذلك ، أن التوجه الجديد لعلم ما ، لا يمكن له أن يفرض نفسه بشكل مستمر ودائم إلا بالمساهمات العديدة للباحثين الأكفاء ، والنقد البناء لكل الاختصاصيين ، إننا نأمل بحرارة ألا يجيب انتظارنا .

(*) يشير اركون هنا إلى المسار العقلي الذي قطعه الفكر الاوربي بدءاً من ديكاوت مروراً بعصر التنوير ووضعية كونت ثم فكر ماركس وانتهاء بميشال فوكو ، والذي لم يساهم الفكر العربي - الاسلامي بأي جزء منه الا مؤخراً .

الفصل الأول

المواش والمراجع :

(١) *L'Islam dans le miroir de l'occident* . éd Moutonnet Cic 1969

(٢) على سبيل المثال ، أسم رجل كسعيد رمضان البوطي ، استاذ في كلية الشريعة بدمشق الذي كان قد نشر عدة كتب تستأهل أن تدرس ضمن منظور تحليل الإسلام المعاصر .

(٣) إنه لا يمكن أن نعفي انفسنا من الإشارة إلى إسهام هنري كوربان ، المعروف جيداً ، في الوقت الذي ينبغي فيه أن نأخذ بعين الاعتبار تدخلات البحاثة والمقربين الشيعة من مثل سيد حسين نصر ، وعلامة طيطياني الخ . . .

(٤) نحن لا نقفل من أهمية الأعمال المكرمة لدراسة تاريخ الفكر الاسلامي خصوصاً ، وإنما نريد أن نشير إلى الروابط غير الكافية التي تربطها بالبحوث الممارسة تحت أسم الاسلاميات . لقد تنبه إلى هذا الانقطاع محاولاً معالجته مؤلف حديث (Oleg Grabar) بمنوان :

The formation of Islamic art . New Haven and London , 1973 .

ينبغي أن نشير أيضاً إلى كتاب آخر يسير في نفس الاتجاه الذي ندعمه وهو :

J . Cuisenier , *Economie et parenté d'après les exemples turc et arabe* . ed Mouton 1975 .

(٥) المثل الأكثر إدهاشاً ، فيما يخص هذه النقطة ، يتمثل بالحاجة الملحة إلى انجاز معجم تاريخي للغة العربية . ذلك أنه لا الاكاديميون العرب ، ولا المبادرات « الاستشرافية » (١ . فشر وبلاشير مثلاً) لم ينجحوا حتى الآن في إنجاز مثل هذا المشروع . بالمقابل ، فإننا نجد أن إنسيكلوبيديا الاسلام ، التي نأسف فقط لتقدمها البطيء ، توضح لنا الحاجة إلى وجود عمل متصور ومنبج على المستوى العالمي .

(6) Roger Bastide , *Anthropologie Appliquée* , Payot 1971 .

(٧) المرجع السابق ، ص ٥

(٨) انظر تعليقنا على المؤتمر الدراسي التاسع ، المتقد في تلمسان من ١٠ إلى ١٩ تموز ١٩٧٥ ، في مجلة مغرب - مشرق ١٩٧٦ .

(٩) انظر كتابنا : مقالات في الفكر الاسلامي .

Magreb — Machreq *Essais sur la pensée islamique* , Ed . Maison neuve et Larose 1973 .

وانظر أيضاً مقالنا : *L'Islam , l'historicité et le progrès* . المنشور في أعمال المؤتمر الذي انعقد في تونس ١٩٧٦ حول موضوع : الوحي المسيحي والوحي الاسلامي أمام قضايا التنمية .

ثم مقال : الاسلام وتجديد العلوم الانسانية *L'Islam et le renouveau des sciences humaines* في *Concilium* 1976 . مجلة .

(١٠) من الضروري أن نحدد أن نعت : القروسطي = *medieval* لا يحتوي على أي حكم قيمة سلمي ، ولا أيضاً تجاهل المشاكل الأساسية التي يطرحها العصر الوسيط *le moyen âge* ، دائماً ، على المؤرخ

والفيلسوف ، قد تكون هذه المشاكل أكثر إحراجاً ودقة في حالة الثقافة العربية - الإسلامية ، التي صادف عصرها الذهبي فترة المصور الوسطى ولذلك يفضل منذ الآن فصاعداً التحدث عن العصر الكلاسيكي الذي يشمل المصور الوسطى بالطبع) .

(١١) من وجهة النظر هذه ، فإنه يمكن القول بأن نوعاً من التباعد هو في طريقه الآن للحدوث والازدياد ما بين الفكر العربي والإيراني والتركي الخ . . . من جهة ، والفكر الإسلامي من جهة أخرى . يبقى الإسلام فيما يخص معظم الكتاب ، نوعاً من الألق الميثافيزيكي ، والإطار النفسي - الاجتماعي الذي تحاول أن تخرج منه الفعالية اللغوية لأقلية من المثقفين العلمانيين (التي لا تعبر بالضرورة عن الحقيقة للعامة في أرض الواقع) .

(١٢) أنظر الكتاب الحديث للسيد Mislin الذي بعنوان :

Pour une nouvelle science des regions . Paris 1973 .

(١٣) انظر محمد اركون : مقالات في الفكر الإسلامي . وقراءة الفاتحة Lecture de la Fatihah في Mélanges A . Abel t . 1 . Brill 1974

(١٤) نحيل هنا إلى أعمال جاك بيرك وماكسيم رودنسون .

(١٥) الذي يمكن له أن يكون مسلماً أو غير مسلم . إن إحدى نقاط الضعف العلمية للإسلاميات لكلاسيكية ، هي أنها تعتمد بإمكانية التمييز ما بين مجال يسمح فيه أن تتكلم وتحلل ، ومجال آخر محفوظ للمسلمين وحدهم (لا يسمح لغيرهم أن يتحدث عنه) . إن هذا الموقف يحمل نوعاً من الاحتقار لمفهوم الالتزام الاستمولوجي .

(١٦) كما وضع ذلك كتابان حليشان لعبد الله العروي وهشام جعيط :

1 — La crise des intellectuels arabes . Maspero 1974 .

2 — La personnalité et le devenir arabostannique , Seuil , 1974 .

ينبغي أيضاً الانتباه إلى البحوث القيمة لغوستاف فون غرونباوم المتعلقة بالروابط ما بين الثقافة الأفرقية والبيزنطية والعربية ، وذلك في كتابه : L'identité culturelle de l'Islam . Gallimard 1974

الفصل الثاني

مفهوم العقل الإسلامي^(١)

« فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن العقل . فالداهي إلى عضو التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل ، والمكتفي بمجرد العقل عن انوار القرآن والسنة مفرور »

(الغزالي . احياء علوم الدين . ج ٣ ص ١٥)

1

- مفهوم العقل الاسلامي

إن المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماماً بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائماً موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام وإنما أيضاً في اليهودية والمسيحية . وكانت هذه المطالبة تنص على أن الإيمان بالوحي (او بمصطيات الوحي) يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطريق ، هذا العقل الذي إذا ما ترك لوحده فإنه سوف يضل . إن الإيمان بوجود أصل الهي للعقل (بالمعنى المثالي والكبير للكلمة) الذي يضمن التجلر الانطولوجي لعمليات العقل البشري ، كان قد عم وانتشر في الإسلام عن طريق هذا الحديث النبوي المتبثق عن تيار الفكر الاشراقي :

(إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم ، فقام ، ثم قال له اقعد فقعده ، ثم قال له أقبل فأقبل ، ثم قال أدبر فادبر إلى أن قال له : وعزني وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكاني وأستوائتي على عرشي وقدرتي على خلقي ما خلقت خلقاً هو أكرم علي منك ولا احسن عندي منك ، بك أخذ وبك أعطي وبك اعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك أعاقب »^(٢) .

هكذا نرى أن العقل يبدو متعالياً وخاضعاً لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معاً . في الواقع أنه كما لاحظ جيداً لويس ماسينيون^(٣) فإن كل اسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقاً لعلم الله وجوده الموضوعي (كونه) ضمن نظام الخلق وحكمه الشرعي ضمن الوجود التاريخي للبشر . هكذا تأسس كل الفكر الاسلامي وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل والدعم الإلهي للعقل ، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوي محدد تماماً هو القرآن . ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنة . ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل اسلامي .

لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية ، وكتب الكثير عن منتجاته وغوه وتطوره ، ولكن لا يوجد حتى الآن أي تحليل تفكيكي أو نقد إبستمولوجي لمبادئه

وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه . إن عملاً كهذا أو تحريماً كهذا يفرض نفسه اليوم لسببين :

١ - من الملح والعاجل - من وجهة نظر التاريخ العام للفكر - أن نطبق على دراسة الاسلام المنهجيات والاشكاليات الجديدة . نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والأفاق الواسعة للبحث من تاريخية والسنية وسميائية دلالية وانثربولوجية وفلسفية . ثم ينبغي البحث عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بانتاج العقول وإعادة انتاجها . كل ذلك بغية معالجة نواقص تاريخ الأفكار الخطي المجرد (linéaire et abstraite) ومخاطره .

٢ - يدعي الاسلام السياسي الحالي الانتساب إلى نظام العقول التي تميل إلى الوظيفة التسوية والتشريعة للعقل الاسلامي الكلاسيكي . من المهم أن نتساءل عن المشروعية (او الصحة) الدينية والتاريخية والفلسفية لمزعم كهذا . إن إنجاز ذلك يتطلب قطع ثلاثة مسارات :

- ١ - ما هي مكانة العقل الاسلامي الكلاسيكي من الناحية الاستمولوجية ؟
- ٢ - هل هناك من استمرارية تاريخية حقيقية ومحسوسة بين العقل الاسلامي الكلاسيكي ونوعية العقول التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الاسلامية المعاصرة ؟ أم هناك بينها قطعية بالقوة أو بالفعل محجوبة ومغطاة بواسطة سلسلة من الاسقاطات الثقافية على الماضي ؟
- ٣ - ما رأي الفكر الاسلامي الحالي بتاريخية العقل بشكل عام وتاريخية العقل الاسلامي بشكل خاص .

يمكن تجميع هذه الأسئلة تحت العناوين العريضة التالية :

- ١ - العقل الإسلامي الكلاسيكي .
- ٢ - انواع الإسلام (أو إسلامات بصيغة الجمع) ، العقل الأرثوذكسي والخبرة العملية (أو الحس العملي le sens pratique) .
- ٣ - الخطابات العربية المعاصرة والعقل الاسلامي (بالمعنى المثالي الكبير للكلمة) .

١ - العقل الاسلامي الكلاسيكي

كيف يمكن تحديد هذا العقل ؟ أين يمكن القبض عليه ؟ هل يمكننا تحديد نص معين أو كتاب معين يكون موجوداً فيه بشكله ومضمونه وآليته المكتملة الجاهزة ؟ وهل يجوز لنا أن نفضل عائلة روحية على غيرها أو مدرسة على غيرها أو علماً محدداً دون غيره من اجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الاسلامي الكلاسيكي ؟ في الواقع أننا نستطيع أن نختار عدة مسارات . فلما أن نبحث عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرن وتنتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين / أي التاسع والعاشر الميلاديين . وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس ، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي (٣) أكثر من غيره . وأخيراً إما أن نعتمد نصاً (او مؤلفاً أو كتاباً)

عدهً ثم ننتقل منه الى الامام وإلى الوراء من الناحية الزمنية ، وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية . إن الخيار الأول يعيدنا إلى التاريخ الخطي للافتكار ، وأما الثاني فيكسر وحدة انظمة الفكر التي تبحث بالضبط عن وظائفها ودلالاتها . وأما الخيار الثالث فهو الأفضل . وهو يفرض نفسه بطبيعة الحال لأننا نمتلك مؤلفاً معيارياً رائزاً اعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلاً للاجتماع والاشعاعات المتعددة : إنه رسالة الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ / ٧٦٧ - ٨٢٠ م) .

عوضاً عن أن نبحت عن تبرير مسبق لخيارنا هذا ، فإنه يجدر بنا ان نبيّن من خلال الدراسة كيف أن علم أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهومأ فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الاسلامي الكلاسيكي .

١- تقديم (أو عرض) رسالة الشافعي

ليس مهماً ، فيما يخصنا ، أن نعرف فيما إذا كانت الرسالة قد ألفت كجواب على طلب شخص يدعى عبد الرحمن بن مهدي أحد محدثي البصرة (مات عام ١٩٨ هـ / ٨١٣ م) أم أنها قد كتبت بكل بساطة من أجل إيضاح تلك المشاكل التي طالما نوقشت في مناخ التنافس الحاد بين مختلف المدارس الفكرية الاسلامية . كما أننا لن نتوقف كثيراً عند مسألة تفحص الروابط بين النسختين : العراقية والمصرية . من المعروف أن هذه الأخيرة هي وحدها التي وصلتنا ، وقد تم تأليفها قبيل وفاة المؤلف بوقت قصير ^(٤) . بالمقابل نجد أنه من المفيد أن نتدارس خصائص الرسالة بالصيغة النهائية التي وصلتنا عليها . كانت الرسالة قد قرئت ودرست وتُقلت من قبل الأجيال المتابعة من المؤمنين إلى درجة أن قبر المؤلف في مصر قد أصبح مكاناً للزيارة والتفديس ^(٥) .

لم يكن تأليف الرسائل في زمن الشافعي يخضع بعد للقواعد والتصنيفات والتقسيمات العديدة التي أصبحت تفرض نفسها بدءاً من القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي وذلك تحت تأثير الفلسفة الأرسطاطاليسية (أنظر بهذا الصدد مؤلفات الماوردي والغزالي والرازي) الخ . . . لهذا السبب نجد أن الرسالة تتخذ هيئة الخواطر المتعلقة بمسائل مستقلة قليلاً أو كثيراً . إن السبب في لهجة الرسالة التعليمية والنموذجية يعود إلى أنها قد ألفت للرد على تساؤلات محاور حقيقي أو متخيل .

إن إعمال الترتيب الداخلي للنص واضح حتى في طبعة أحمد محمد شاکر (القاهرة ١٩٤٠) التي نُفّت الوحدات النصية المتماسكة الى نوع من الفقرات والمقاطع الاصطناعية . وقد سار على هذا النهج نفسه محمد سيد كيلاني الذي نشر الرسالة عام ١٩٦٩ بالقاهرة وقسمها إلى (١٨٢١) فقرة .

لكن الرسالة تحتوي على تقسيمات شكلية تتخذ هيئة الفصول . كان السيد خضوري في ترجمته الانكليزية قد قسمها إلى (١٥) فصلاً تنقسم بدورها إلى تقسيمات ثانوية تبلغ (٨٢٥)

فقرة . لكن مشروعية هذا التقسيم الداخلي ليست أكبر من مشروعية تقسيمات الطبعة العربية . ماذا يعني ذلك ؟ إنه يعني أن مبدأ قراءة الرسالة والكتب الكلاسيكية بشكل عام لم يتغير منذ عصر الشافعي وحتى يومنا هذا . لا يزال الناس يستمرّون حتى اليوم في الاهتمام بالتشكيكة الظاهرية للكتابة تماماً كاستمعي الشافعي في زمنه . أقصد بالصيغ الظاهرية هنا أساليب المحااجة والدحض والتحديدات والأحكام القانونية الخ . . . أنهم لا يحاولون استكشاف المبادئ التحتية أو الضمنية التي تشكل كل خطاب الرسالة وتتجه . يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعها موضوعاً أساسياً ومركزياً واحداً هو : أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام . إن السؤال الحاسم المطروح هو التالي : باسم من ، باسم ماذا ، وطبقاً لأيّة عمليات برهانية إيضاحية تصبح بوساطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزماً واجبارياً للبشر ، وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنجاة (الشريعة) ؟ سوف نرى فيما بعد أن تساؤلاً كهذا يتجاوز في أبعاده حدود المنهجية القانونية . إنه يجدد مبدأ أو طراز قراءة النصوص القرآنية والحديث النبوي بصفتها مصادر للسيادة العليا أو المشروعية العليا التي تسبغ على السلطات البشرية شرعيتها أو تنزعها عنها . أقصد بالسلطات البشرية هنا السلطة السياسية للخليفة وولائه والسلطة التشريعية للقاضي والسلطة الثقافية للعالم (بمعنى رجل الدين أو الفقيه) . أن هبة (أو سيادة) النصوص المقدسة حتى عندما تكون تشريعية بشكل صريح تتجاوز دائماً المعيار القانوني أو الشرعي وتحمل إلى الإله المطلق (أو تُصيّل بمطلق الله) .

تتمحور جميع الموضوعات التي تناولتها الرسالة حول هذه المسألة المتعلقة بالفلسفة السياسية وإبستمولوجيا القانون والروابط بين الحقيقة والتاريخ ثم بين اللغة والتاريخ والقانون في آن معاً . على الرغم من أن الشافعي لا يستخدم هذه المصطلحات الحديثة ، فإنه يقدم لنا مادة غنية يمكن إدراجها تحت كل منها . وإذا ما عدنا إلى مفرداته ومصطلحاته فإن العناوين الخمسة عشر التي بلورها السيد خضوري في الطبعة الانكليزية يمكن جمعها تحت عنوانٍ نوعي وعام واحد هو :

أسس السيادة العليا (أو المشروعية العليا) في الإسلام

ويمكن تفريع ذلك إلى أربعة فروع :

- ١ - فيما يخص السيادة العليا أو للمشروعية العليا الدينية .
- ٢ - القرآن بصفته مصدراً صريحاً للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية . مبادئ ومنهجيات القراءة . عمليات إنجازه ويلورته .
- ٣ - السنة والسيادة العليا للنبي .
- ٤ - الإجراءات أو العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها : الإجماع ، الاجتهاد وإنماطه الأساسية ، القياس ، الاستحسان ، الاختلاف .

إن مجمل الموضوعات التي عالجتها الرسالة تندرج بسهولة تحت هذه العناوين الكبرى الأربعة . من أجل تثبيت معطيات هذا التحليل الأولي فسوف نضيف قائلين بأنه إذا ما اعتبرنا

الفصل الأول بمثابة مقدمة فإن الفصول الثلاثة التالية تعبر عن الترتيب الهرمي للدرى المشروعية العليا بحسب الأهمية . ويحصل ذلك ليس فقط عن طريق التتابع وإنما أيضاً عن طريق سعة النشروحات المخصصة لكل منها ومدى كبرها . نلاحظ مثلاً أن القرآن حاضراً في كل أنحاء الرسالة حيث استشهد بـ (٢٢٠) آية قرآنية . وأما الحديث النبوي فيشغل (١٠٥) صفحات في الترجمة الانكليزية (هناك استشهد بمائة حديث) . وأما الفصل الرابع الخاص بالإجماع والإجتihad ، الخ ، فلا يشغل إلا (٦٧) صفحة .

يشهد هذا العرض الشكلي للرسالة منذ البداية على وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم ومؤطر وموجه . إنه ينمو ويتوسع داخل إطار مجموعة نصية (corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها . نقصد بذلك القرآن والحديث . وهو موجه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة التي تتجاوز كل إجراءاته وعملياته وتضيئها وتقودها . سوف نحدد بدقة أفضل حدود هذا العقل وإجراءاته ومضامينه وأفاقه عن طريق شق وتعميق خطين من البحث موجودين في الرسالة هما : اللغة والحقيقة والقانون ثم الحقيقة والتاريخ .

٣.٢ لغة ، حقيقة ، قانون

يتناول الشافعي هذا الموضوع منذ بداية رسالته عندما يتحدث عن خاصية البيان أو البلاغة في القرآن . نجد فيما بعد أن كتب أصول الفقه راحت كلها بتبنيده ، على هُدي الشافعي ، بمقدمة لغوية في حين أن كتب التولوجيا التأملية (علم الكلام ، أصول الدين) راحت تولي مكانة كبيرة للاعتبارات النقدية الخاصة بعلم بشكل عام وذلك ضمن سياق العقلانية الارسطاطاليسية . نحن نعلم أن المشرع أو الفقيه (le juriste) يشغل على نص محدود يحتوي على آيات واحاديث ذات مضمون تشريعي . ولكي يتوصل إلى أحكام قاطعة لا لبس فيها ولا غموض فإن عليه أن يتبنيده بدراسة النصوص الأصلية عن طريق التحليل الفلولوجي والبلاغي الصارم والدقيق . ولكنه لا يعمل المشاكل العامة الخاصة بالتفسير . وهو يستمر في مشاطرة عالم الكلام التولوجي حرصه على ترسيخ فكرة تعالي الوحي المعطى وتماسكه . وهذا ما سيدفع الأملي (مات عام ٦٣١ هـ ، ١٢٣٣ م) لأن يقول فيما بعد بأن علم القانون يركز على ثلاثة أسس هي : التولوجيا (علم الكلام) النظرية أو التأملية ، واللغة العربية ، والأحكام الشرعية ^(١) .

إن مقدمة الشافعي تسوغ ملاحظتنا هذه لأنها تتجاوز للمشاكل المعنوية (السيماتنية) والبلاغية وتدافع عن المكانة المتميزة والخاصة للغة العربية بالقياس إلى اللغات الأجنبية (لسان العجم) . نحن نعلم أن هذه المسألة غالباً ما وردت في القرآن ، ذلك أنه كان من الضروري تبرير اختيار اللغة العربية ، لنقل الوحي إلى البشر ، من دون سواها ، ثم البرهنة على الصحة الإلهية لهذا الوحي عن طريق التركيز على فكرة إعجاز النص القرآني وعدم قدرة البشر على تقليده أو الإتيان بمثله . لم يكن الشافعي يمتلك في وقته المحاجات والمصطلحات التقنية التي سوف يستخدمها من بعده اختصاصيو البلاغة في مناقشاتهم حول أصل اللغات والصفة الإعجازية للمخاطب القرآني . ولكن تعليقه (أو رأيه) لا يقل أهمية وإمتاعاً لأنه يتيح لنا أن

نقبض على بعض الأفكار الأولية (الأفكار - القوى Forces — les idées) التي تشكل الاعتقاد الاسلامي ، والتي يلحقها المؤلفون المسلمون بالعقل . ينبغي على التحليل النقدي الذي نقوم به الآن أن يبين كيف أن هذا المرور (أو الانتقال) من الاعتقاد إلى العقل هو شيء عام ومشترك لدى كل أنواع الفكر الخاضعة لأكراهات الإيمان وأوامره . إنها تحول الفرضيات غير المبرهن عليها والكائنات العقلية (les êtres menteaux) غير اللازمة إلى نوع من الحقائق الموضوعية المبرهنة المتحقق منها بمعمونة القواعد المشتركة لدى كل مستخدمي العقل التطبيقي ^(٧) أو بالأحرى العملي (la raison pratique) .

من المفيد ، ضمن هذا المنظور ، أن نلاحظ أن الصفحات التسع الأولى ^(٨) من الرسالة تحتوي على التذكير بالعناصر الأساسية للاعتقاد (أو اليقين) الإسلامي . هكذا نلاحظ أن الحدود والاتجاهات التي سيمارس العقل ذاته من خلالها على مدار الرسالة قد حُدّت بشكل تام ونهائي . نجد أنه حتى عبارات التسبيح والتعظيم التي ترافق عادة اسم الله والرسول والتي يملؤها القارئ الحديث ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار لأنها تدل على حدود الفضاء الممكن التفكير فيه (le pensable) والذي لا يمكن للمؤمن أن يتجاوزه أبداً ^(٩) . لكي يلحظ القارئ بشكل جيد العلائق والانتقالات الماهرة والفطنة من الاعتقاد إلى العقل فإنه من الضروري أن نستشهد هنا بالعبارات والصيغ الإيمانية التي نصّ عليها الشافعي بقوة . يمكننا حصرها في عشر صيغ هي التالية :

١ - الحمد لله الذي خلق السموات والأرض : أول كلام للمؤلف بملخص في أن الله قد علم النبي والبشر أن يقولوا ويعيشوا عملياً العلاقة الانطولوجية التأسيسية والمؤسّسة لكل العلاقات الأخرى مع الله والكائنات ، والعالم والتاريخ ^(٩) .

٢ - يمه (أي محمد) والناس صفتان : أحدهما أهل كتاب بدلوا من أحكامه ، وكفروا بالله ، فافتعلوا كذباً صاغوه بالاستتھام فخلطوه بحق الله الذي أنزل إليهم .

٣ - وصنف كفروا بالله فابتدعوا ما لم يأذن به الله ، ونصبوا بأيديهم حجارة وخشباً وصوراً استحسّنها ، ونيزوا (أي لقبوا) أسماها افتعلوها ، ودعوا الهة عبودها ، فإذا استحسّنها غير ما عبدوا منها ألقوه ونصبوا بأيديهم غيره فعبدوه : فأولئك العرب .

(*) يقصد أركون أن أي فكر بشري يستمي لفترة محددة ومجتمع محدد ، وهو مقسوم فضائياً إلى قسمين : الأول : هو قسم الفضاء الداخلي المسموح بالتفكير فيه والنقاش من داخله حتى وكأنه محاط من كل الجوانب بسلامة شائكة أو جدران عازلة لا تسمح لأي فرد أن يتخطاها . والثاني : هو قسم الفضاء الخارجي الممنوع التفكير فيه لأنه يخرج عن نطاق الدائرة المسموح بالتفكير فيها لأسباب عديدة من اجتماعية ودينية وسياسية وجنسية الخ . . . ولكن الحدود الفاصلة بين هذين الفضاءين ليست ثابتة وإنما هي متموجة ومتغيرة ، كثيراً ما يأتي مفكرون احرار يكسرون الجدران العازلة ويوسعون من حدود الدائرة المسموح بالتفكير فيها ويوجهون ضربات موجعة للارثوذكسية الفكرية الجامدة . ولكن مع ذلك تبقى هناك منطقة مظلمة عنيت التفكير فيها حتى في المجتمعات الأكثر تطوراً .

٤ - قال : فكانوا قبل إنقاده إياهم بمحمد ﷺ أهل كفر في تفرقهم واجتماعهم يجمعهم أعظم الأمور : الكفر بالله ، وابتداع ما لم يأذن به الله تعالى عيا يقولون علواً كبيراً . من حينئذ منهم فكما وصف حاله حياً : عاملاً قائلاً بسخط ربه ، مزداداً من معصيته . ومن مات فكما وصف قوله وعمله : صار إلى عذابه .

٥ - فلما بلغ الكتاب أجله ، فحق قضاء الله فإظهار دينه الذي اصطفى ، فكان خَيْرَتَهُ (أي الشخص الذي اختاره) المصطفى لوجه ، المنتخب لرسالته ، المفضل على جميع خلقه - عمداً عبده ورسوله . فخص ، جُلُّ ثَنائِهِ ، جُلُّ قومه وعشيرته الأقربين في النذارة ، وعم الخلق بها بعدهم (وأنذر عشيرتك الأقربين) .

٦ - وأنزل عليه كتابه ، فنقلهم من الكفر والعمى إلى الضياء والهدى . وبين فيه ما أحل وما حرم . وابتلى طاعتهم بأن تعبدوه بقول وعمل .

٧ - فكل ما أنزل في كتابه - جُلُّ ثَنائِهِ - رحمة وحجة ، علمه من علمه ، وجهله من جهله ، لا يعلم من جهله ولا يجهل من علمه .

٨ - فإن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً ، ووفقه الله للقول والعمل بما علم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه ، وانتفى عنه الرب ، ونور في قلبه الحكمة ، واسترجب في الدين موضع الإمامة .

٩ - فسأل الله المبتدئ لنا بنعمة قبل استحقاقها أن يرزقنا فهماً في كتابه ثم سنة نبه ، وقولاً وعملاً يؤدي به عنا حقه ، ويوجب لنا نافلة مزيده .

١٠ - قال الشافعي : فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها .

إن أهمية هذه الصيغة والمقترحات « المَبْرُكَن » عليها كلها بواسطة آيات قرآنية تعود إلى أنها لا تعبر فقط عن وجهة نظر معزولة لمؤلف وحيد ، وإنما هي تعبر أيضاً عن روح ثقافة بأكملها ، أي ثقافة متغلقة ضمن إطار زمكاني (زماني ومكاني) مضى وانقضى . إنها ليست فقط مستمرة في تشكيل المخيال الجماعي للمسلمين اليوم ، وإنما يمكن أن نجد نظائرها ومعادلاتها في النصوص العقائدية (الدوغماتية) اليهودية والمسيحية . لكي يتوضح ذلك يكفي أن نستبدل اسم موسى أو عيسى بمحمد ، أو التوراة والأنجيل بالقرآن . يمكننا أن نتحدث هنا إذن عن وجود عقل تيولوجي شغال وفعال ماضياً وحاضراً في كل مجتمعات الكتاب (*) .

يحاول العقل هنا أن يشكل يقيناً متماسكاً إكراهياً بالنسبة للنفس ومطمئناً لسكون الروح

(*) يفضل أركون استخدام مصطلح « مجتمعات الكتاب » بدلا من « أهل الكتاب » ذي التلويحات التيولوجية الشديدة في اللغة العربية . وهو يقصد به المجتمعات التي سيطرت عليها ظاهرة الكتاب المقدس من تورات وأناجيل وقرآن .

ومغذياً للقلب انطلاقاً من حدث استهلاكي تدشني كبير يقسم التاريخ إلى قسمين : ما قبله وما بعده (أي ما قبل لحظة النبوة وما بعدها) . ويتيج بذلك العلم بمعنى التعرف أو الانتساب المباشر بالقلب والمحافظة إلى الحقائق البديهية التي لا تدحض . ثم يتيج العلم بمعنى مجموعة الإجراءات والمنهجيات التقنية المنبثقة من أجل استنباط قواعد الممارسة العملية انطلاقاً من النصوص .

إن مساهمة العقل والروح والقلب في إنتاج العلم (بالمعنى العربي التيلوجي للكلمة) ونقله وتطبيقه يفترض التداخل بين العاملين الخيالي والعقلاني وبين النفسي اللاواعي والنفسي الواعي وبين الوعي الاسطوري والوعي التاريخي وبين الإدراك الرمزي والإدراك الفلوجي . . . هذا التداخل هو ما يهمل تبيانته مؤرخون محدثون كثيرون يتعرضون لدراسة الفكر الديني . إنهم إذ ينقلون بشكل حر في التأملات المفهومية للمؤلفات الفلسفية التيلوجية يُفتنون الوحدة الحية للإنسان (لأبعاد الإنسان المختلفة) وللتقافة في مجتمعات الكتاب .

كلام الشافعي يؤكد صحة هذه الملاحظات . أنه يقول بما معناه : بما أن سبل النجاة في الدار الآخرة ووسائل الوصول إليها مشروحة بوضوح لكل البشر في القرآن ، فإن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة لكل الكتاب المقدس . ولكن قبل القيام بذلك ينبغي إزالة عقبة إبستمولوجية أو نظرية . يقول الشافعي : « ومن جماع علم كتاب الله : العلم بأن جميع كتاب الله إنما أنزل بلسان العرب » (الرسالة ص ٣٩) . أشارت هذه الملاحظة الواقعية (judgement du Fait) نوعاً من التحفظ والانتقاد في الأوساط غير العربية (أوساط العجم بحسب لغة الشافعي) .

واحتجوا قائلين بأن القرآن يحتوي أيضاً على كلمات أجنبية . وقد رد عليهم الشافعي بنوع من الزهو والافتخار قائلاً بأنه كان ينبغي عليهم أن يمتنعوا عن الكلام دون برهان ودون استشارة أصحاب الرأي المخالف ، يقول : « ولعل من قال أن في القرآن غير لسان العرب وقيل ذلك منه ذهب إلى أن من القرآن خاصاً يجهل بعضه بعض العرب . ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً ، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها حتى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه . فإن قال قائل : ما الحاجة في أن كتاب الله محض بلسان العرب لا يخلط فيه غيره ؟ فالجواب فيه كتاب الله . قال الله : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » . فإن قال قائل : فإن الرسل قبل محمد كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة ، وإن محمداً بعث إلى الناس كافة ، فقد يحتج أن يكون بعث بلسان قومه خاصة ، ويكون على الناس كافة أن يتعلموا لسانه وما أطبقوا منه . ويحتج أن يكون بعث بالألسنة مختلفة بما لا يفهم بعضهم عن بعض ، فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض ، وأن يكون الفضل في اللسان المتبع لا التابع . وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي . ولا يجوز - والله أعلم - أن يكون أهل لسانه اتباعاً لأهل لسان غير لسانه في حرف واحد ، بل كل لسان تبع للسانه . وكل أهل دين قبله فعليه اتباع دينه . فعلى كل مسلم أن

يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله ، وإن عمداً عبده ورسوله ، ويتلو به كتاب الله ، وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير ، وأقرب به من التسيح والشهد وغير ذلك » (الرسالة ص ٤٣ - ٤٧) .

ثم يلاحظ المؤلف جيداً بأنه قد حرص على تنبيه العامة إلى مسألة أن القرآن كان قد انزل باللغة العربية لأسباب ثلاثة :

١ - لا يمكن إضاعة (= توضيح) التعابير الشاملة لكلام الله إذا ما جهل المرء اتساع العربية .

٢ - تقديم النصيحة للمسلمين في حكم القرض .

٣ - إظهار الحقيقة وتطبيقها كما تقتضي طاعة الله .

يقول الشافعي بالحرف الواحد : « وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب ، وكثرة وجوهه ، وجماع معانيه وتفروقه . ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها . فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين . والنصيحة لهم فرض لا ينبغي تركه ، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سفه نفسه ، وترك موضع حفظه . وكان يجمع مع النصيحة لهم قياماً بإيضاح حق . وكان القيام بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله . وطاعة الله جامعة للخير » (الرسالة ص ٤٩) .

هناك إذن علاقة لغوية لا تختزل إلى أي شيء آخر تربط الحقيقة الثمالية والمطلقة التي اوصى بها الله الحق بالحقوق والصيغ اللغوية المحسوسة التي تلبستها في القرآن . كانت هذه العلاقة قد درست باستمرار من قبل علم الكلام والعلوم العربية بدءاً من القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي . ولكن الشافعي لا يبالي إطلاقاً بتلك الحاجات والمناظرات التقنية التي ازدهرت في ساحة كلا العالمين المذكورين . ينبغي القول هنا بأن عقيدة المعتزلة بخصوص خلق القرآن لم تعلن رسمياً إلا في عام ٢١٣ هـ / ٨٢٧ م ، وأن الشافعي كان قد ترك العراق وذهب إلى مصر في عام ١٩٨ هـ / ٨١٤ م ، أي بعد ذلك . ومهما يكن موقفه الشخصي من تيار الفكر المعتزلي فإننا نجد أن رسالته تستمد أهميتها ومغزاها مما تمحوه وتحذفه أكثر مما تبثه وتنص عليه .

في الواقع أن الحاجة المرتكزة على السيادة العليا أو المشروعية العليا للآيات والأحاديث كافية لترسيخ وتقوية يقينيات العدد الأكبر من الناس أو العامة . لقد استطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يُعمم الصيغ والقوالب التيولوجية الشعبية العنيدة والراوحة ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هذا ، وذلك على هيئة أحكام مسبقة جماعية وناشطة . كان الخطاب القانوني التشريعي قد ساهم في نشر هذه الصيغ التيولوجية والحفاظ عليها وخصوصاً أن الفقه قد استمر يفرض نفسه طيلة فترة التكرار السكولاستيكية بصفتها العلم الأول بامتياز في حين ابتليت العلوم الأخرى بالانحسار أو بالاندثار . نقصد بالعصر السكولاستيكي هنا الفترة الواقعة بين القرنين السابع والثالث عشر

المجربين أو الرابع عشر والتاسع عشر الميلاديين . أن المنهجية القانونية التي قلصت هي بالذات إلى مبادئ مدرسة واحدة (أو مذهب واحد) قد سيطرت طويلاً على التربية القرآنية وتعليم القرآن الذي يولد لدى الطفل ردود فعل تيولوجية بشكل عفوي وآلي . أنه لمن المتع أن نلاحظ هنا أن العقل الاسلامي المتشكل على هذا النحو والذي كُرّر وعمم بشكل واسع مدين في تحديداته النظرية الأولى إلى رؤساء المذاهب من المؤسسين .

سوف نحاول فيما يلي أن نرى إلى أي مدى كانت معالجة الروابط بين الحقيقة والتاريخ في الرسالة تدفعنا لأن نعدل من تحديداتنا الأولى للعقل الاسلامي أو على العكس تؤكد صحتها وتثبتها .

I - ٣) الحقيقة والتاريخ

إن إقامة مواجهة (مباحكة) بين كلا هذين المفهومين تعبر عن قلق فلسفي وتيولوجي خاص بالعصر الحديث فقط . إنها غير ممكنة الحصول إلا ضمن ثقافة اخترقتها المعرفة التاريخية والوضعية بشكل قوي . أقصد بالمعرفة التاريخية هنا ليس فقط الالتزام التاريخي (أو التاريخي) بالتتابع الزمني للوقائع والتأكد من صحتها ، وإنما أقصد أيضاً المشاكل التي تطرحها تاريخية الوضع البشري . لقد استطاع الفكر الحديث - دون أن ينجو من ضغوط الأساطير المبنية من جديد - أن يفتح البعد الاسطوري ويميزه بواسطة التحليل عن البعد التاريخي . ولهذا السبب فلم يعد الفكر الحديث بقادر على الاكتفاء - كما الفكر الديني التقليدي - بالتحقق التاريخي من صحة الوقائع المعزولة من أجل ترسيخ الكتاب المقدس كقانون مطلق ، أي كمعيار متعالٍ ثابت لا تؤثر عليه أية مبادرة بشرية ، وصالح انطولوجياً^(١) .

سوف نقع في مغالطة تاريخية كبرى إذا ما بحثنا في رسالة الشافعي عن تمييزات كهذه . ولكن من الضروري القيام بالتمهيد لتحريراتنا واستكشافاتنا اللاحقة وتبين كيف أن مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الاسلامي داخل اسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لالغاء التاريخية^(٢) . في الواقع ، أن الشافعي يترسيخه للمحاكمة (أو المحاجبة) القانونية المطبقة على النصوص القطعية من قرآن وحديث ، هذه النصوص المقطوعة عن بيتها الأصلية الأولى التي ظهرت فيها وعن الحاجيات العابرة الخاصة بزمان الشافعي في آن ، أقول إذ فعل ذلك فإنه قد اراد الخط من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان . كانت هذه الاجتهادات ستسوعب التراث المحلية الحية السابقة على الاسلام وتبعد قليلاً أو كثيراً عن المعيار الأصلي النموذجي والمثالي . ولم يكف بشحن القانون بالقيم الاخلاقية الدينية ، وإنما جعله متعالياً ومُقَدَّساً من طريق تقنيات الاستدلال : أي استنباط القواعد التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموعة نصية ناجزة إلهية أو نبوية . كان جوزيف شاخت^(٣) قد بين كل ذلك (كل هذه الآلية والتقنية) بشكل واضح ويرهن عليه . بقي علينا نحن استخلاص النتائج والتوجهات التي تطبع بها منهجية الشافعي العلاقة بين الحقيقة والتاريخ .

(*) تعني كلمة التاريخية (L'historicité) دراسة التغير من خلال الزمن ، أي التغير الذي يصيب الافكار والاخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات .

سوف نقول في البداية أنه إذا كانت الرسالة تتحدث غالباً عن الحقيقة (أو بالأحرى الحق بلغة الشافعي ولغة زمنه) فإن التاريخ كعلم غير حاضر فيها بشكل صريح. يضاف إلى ذلك أن الإشارة إلى الوقائع والشخصيات التاريخية هي أيضاً نادرة. إن مثل هذا التوجه يتناسب تماماً مع المنظور المتعالي والتدبيري للمؤلف. ذلك أن التاريخ البشري بحسب هذا المنظور غير مهم لأنه مليء بالاضطراب والضلال والسلبية قبل حدوث الوحي القرآني. وأما بعد حدوثه فينبغي أن يُصنّف ويُطهّر ويوجّه من قبل الوصايا والمحرمات التي أوصى بها الله ونبيه. إن امتثال العقل الصحيح وخضوعه لسيادة القانون الإلهي يتجلى حتى في أسلوب كتابة الشافعي، وذلك عن طريق عبارات من مثل: «إذا شاء الله»، «أو الله أعلم». على الرغم من أن هذه العبارات قد أصبحت بمثابة قوالب مكرورة (كليشيات) فإنها تتخذ في بعض السياقات دلالة واضحة جداً على لجم الوعي المتخشع المرعّض لامتحان التالي: تبيان إرادة الله بواسطة تحديدات تشريعية قانونية يطبقها القاضي.

هذا يعني أن العلاقة بين الحقيقة والتاريخ تسير في اتجاه واحد، بمعنى أن القرآن يمثل «تزيلاً» عمودياً من فوق لكلام الله على تاريخ البشر الأرضي. إنه - أي القرآن - لا يدين بشيء لهذا التاريخ، وإنما هو على العكس يدرجه ويدججه ضمن صيرورة الزمن الأخروي. ذلك أن كل التصرفات والأعمال في هذه الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الحقيقي إلا في الحياة الأخرى. إن عمل العالم (= الفقيه) ينبغي أن يخضع لضبط وتنظيم صارمين من أجل أن تتوافق كل الحيوات والسير البشرية الفردية مع خطة الله الخاصة بتاريخنا. إليكم شروط صلاحية تدخل كل شخص أو سيادة بشرية في هذا المجال بحسب رأي الشافعي: «وليس للحاكم أن يقبل ولا للوالي أن يدع أحداً ولا ينبغي للفقير أن يفتي أحداً إلا متى يجتمع أن يكون علماً علم الكتاب وعلم ناسخه ومنسوخه وخاصه وعامه وأدبه وعلماً بسنن رسول الله ﷺ وأقوال أهل العلم قديماً وحديثاً وعلماً بلسان العرب عاقلاً يميز بين المشتبه وعقل القياس فإن عدم واحد من هذه الخصال لم يخل له أن يقول قياساً وكذلك لو كان علماً بالأصول غير عاقل للقياس الذي هو الفرع لم يميز أن يقال لرجل قس وهو لا يعقل القياس وإن كان عاقلاً للقياس وهو يضع لعلم الأصول أو شيء منها لم يميز أن يقال له قس على ما لا تعلم» (١٢).

قبل أن نعلق على هذا المقطع سوف نترك للمؤلف يوضح لنا السيادة العليا المرتبطة بأحاديث رسول الله ومقصده أخيراً من كلمة علم.

يعترف الجميع عموماً للشافعي بميزة أنه فرض للمرة الأولى الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي ليس فقط للقانون والتشريع، وإنما أيضاً للإسلام بصفته نظاماً محدداً من الإيمان واللايمان (أو اليقينات واللايقينات). فحتى مجيئه كانت الأحاديث التي تصل بسندها إلى الصحابة أو إلى التابعين تفوق بعدها تلك التي تصل إلى النبي. نجد في الموطأ مثلاً أن هناك (٨٢٢) حديثاً تصل إلى النبي مقابل (٨٩٨) أثر، منها (٦١٣) تتوقف عند الصحابة و (٢٨٥) لا تصل إلا إلى التابعين (١٣). وعندما كانوا يقفون أمام حديثين متناقضين كانوا يفرضونها كليهما ويعملون راجع الشخصي بحرية (الرأي). وحانوا بولون الامتياز والأفضلية

بنفس الطريقة لاجتماع السلطات المحلية ، أي لكل المواقف والممارسات التي تؤدي الى تقوية التراثات المحلية الحية السابقة على الاسلام . وتتج عن ذلك ثلاث مدارس محدّدة جغرافياً وموسولوجياً هي : المدرسة المدنية مع مالك والمدرسة العراقية مع أبو حنيفة والمدرسة السورية مع الاوزاعي^(١٤) .

راح الشافعي يقوم برّد فعل ضد هذه الانحيازات في كتاب اختلاف الحديث وفي الرسالة . فيها وراء مسألة إيجاد حلول للقضايا الفرعية المستجدة (علم الفروع) كان الرهان الأخير الأكبر للنقاش يتمثل بالسيادة العليا (أو الأمر) بصفتها الذروة العليا التي تسوّغ السلطات السياسية المركزية من خلافة وإمامة وسلطنة وتخضع عليها الشرعية^(١٥) . تتولد عن هذه السيادة العليا وبطريق التفويض السلطة القضائية . يمكن أن نستنتج ذلك بشكل أكيد وواضح من خلال إلحاح الشافعي على « برهنة » أن السيادة العليا ترتبط فقط بأحاديث النبي أو بترائه . وهو يستشهد من أجل دعم فكرته بالآيات القرآنية التي تفرض على كل مؤمن صراحة (أي فرض عين) : طاعة الرسول . أنه لهم بالنسبة للقسم التالي من دراستنا أن نثبت هنا هذه الآيات :

قال تبارك وتعالى : ﴿ فآمنوا بالله ورسوله ، ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم ، إنما الله آله واحد ، سبحانه أن يكون له ولد ﴾ .

- ﴿ ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ، إنك أنت العزيز الحكيم ﴾ .

- ﴿ كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم ، يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون ﴾ .

- ﴿ لقد منّ الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾ .

- ﴿ هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين ﴾ .

- ﴿ واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به ﴾ .

- ﴿ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيماً ﴾ .

- ﴿ واذكروا (المقصود نساء النبي) ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة ، إن الله كان لطيفاً خبيراً ﴾ .

أن يكون الشافعي قد أحس بالحاجة الى الامتداد بكل هذه الآيات التي تستعيد نفس الأفكار بنفس الألفاظ ، وإن يكون القرآن قد ألح إلى هذا الحد من أجل ربط سيادة رسول الله ومشروعيته بسيادة الكتاب المقدّس والحكمة ، فإن ذلك كله يبرهن لنا إلى أي مدى كان فيه

المكيون قد بقوا متحفظين تجاه الدعوة ومناهضين لها . لكن هذا الحدث التاريخي لا يسترعي اهتمام مؤلفنا (أي الشافعي) الذي يسارع إلى المطابقة بين حكمة رسول الله وسنته عن طريق استشهاده بأولئك « الذين انخرطوا في علوم القرآن » . يقول :

« فسمعت من أرضي من أهل العلم بالقرآن يقول : الحكمة : سنة رسول الله . فلم يجز - والله أعلم - أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله . وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله ، وإن الله افترض طاعة رسوله ، وحتم على الناس اتباع أمره » .

وهكذا تستمر « البرهنة » بمساعدة الآيات القرآنية التي تدعو إلى طاعة الرسول وتربطها بطاعة الله . نلاحظ أن هناك آيات أخرى تذكر فقط طاعة الرسول :

- ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً ﴾ (الأحزاب ، آية ٣٦) .

- ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر ^(١٦) منكم فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ﴾ (النساء آية ٥٩) .

- ﴿ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً ﴾ (النساء . آية ٦٩) .

- ﴿ إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإِنَّمَا ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجراً عظيماً ﴾ (الفتح آية ١٠) .

- ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسلياً ﴾ (النساء آية ٦٥) .

- ﴿ وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون . وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين . أفي قلوبهم مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون . إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ (النور آية ٤٨ - ٥١) .

إن طاعة الرسول تستند هي نفسها على حقيقة أن « الله علمهم أن الفرض عليهم اتباع أمره وأمر رسوله ، وإن طاعة رسول الله طاعته ، ثم أعلمهم أنه فرض على رسوله اتباع أمره جل ثناؤه » (الرسالة ص ٨٤) .

كيف يمكن تقييم « برهنة » الشافعي « وطريقته في الاستدلال » ؟ على أي شيء تستند ؟ ما هي انعكاساتها على مضمون العقل وآليته وطريقة اشتغاله في الوسط الإسلامي أو الأوساط الإسلامية ؟ ثم ما هي انعكاساتها أو النتائج المترتبة عليها بخصوص العلاقة بين الحقيقة والتاريخ ؟

من المهم ، وقد وصلنا بالحديث الى هذه النقطة ، أن نُمَيِّز بين عقل وعقول (أو بين العقل والعقول) . إن اللغة العربية تستخدم نفس الدالَّ (Signifiant) « عقل » كاسم لفظي لفعل « عقل » وذلك لكي تدل على الجهد المبذول لتوضيح العقول أو الأسباب التي تُفهم وتبرر من جهة ، وتستخدم الكلمة نفسها كمصدر يشير الى المعقول ، أي إلى ما قد أصبح مفهوماً يمتلك علته من جهة أخرى . من المعروف أن العلة هي التي تبرر كينونة الظواهر أو وجودها بشكل عام . وهي التي تشكّل العلة السببية (rotio legis) بالنسبة لعلم القانون ومواد القانون . أخذ العقل في القرن الثالث الهجري / التاسع الميلادي يفرض نفسه كقوة استكشافية وبرهانية تحت تأثير الفلسفة اليونانية . ولكن ، كان على هذا العقل التقني المسلح بالمبادئ والمناهج واللغات الشكلية المنطقية أن يحسب الحساب للتغلغل العميق والحقيقي والمباشر للحقيقة المطلقة (la vérité) كما عبّر عنها القرآن والتجربة المعاشة للنبي التي استُعيدت ونُشرت وجسّدت من خلال حياة الشهود ونُقلَ الحديث . وهكذا تشكّلت مقولات ضديّة (أو متضادة) تتجاوز في رماناتها الاستمولوجية الحالة الخاصة للفكر الاسلامي . أقصد بذلك المتضادات التالية : حفظ / علم ، صناعة . تعني الكلمة الأولى « كلمة حفظ » مجموعة المعطيات الواقعية المختزنة في الذاكرة . وأما الكلمة المضادة « علم ، صناعة » فتعني نظام المعارف المكتسبة بواسطة الاستراتيجيات التقنية للعقل . هناك أيضاً المتضادتان : رواية / دراية وسمع ، نقل / عقل . تعني المفردات الأولى نقل المعطيات الواقعية بواسطة شهود مباشرين وتعني الثانية المعرفة المكتسبة عن طريق العقل التأملي الاستدلالي . إن هذه التمايزات ليست فقط محض تأملية أو فلسفية وإنما هي مرتبطة باطر اجتماعية وثقافية كانت امتداداتها وخصائصها قد تغيرت كثيراً طيلة القرون المجرية الأربعة الأولى . إنها لا تخص « طبقات العلماء » التي كانت تستعيد وتكرر تعاليم مدرسة محدّدة (= مذهب) طيلة عدة أجيال متتالية ، وإنما هي تخص تقسيمات وتفاوتات ذات طبيعة انثربولوجية تُميّز المجموعات أو الفئات البشرية الخاضعة فقط للتراث الشفهي عن تلك التي وصلت الى مرحلة الكتابة أو مرتبة الكتابة . إنها تخص أولئك الذين يتلقّى تخيلهم الاجتماعي كل الحكايات القديسية والتعظيمية وكل التصورات المعجزة والخارقة وتجليات الألوهة . . . وأولئك الذين يربطون ممارسة كتابة « العلم الراسخ » المؤسّس من قبل العقل بممارسة السلطة والسيطرة على الأرثوذكسية الدينية .

ولكن هذه الحواجز والحدود لم تكن عازلة تماماً بين المتضادات المذكورة أثناء القرون الأولى للبحث والخلق والإبداع . هكذا نجد مثلاً أننا نقبض مع الشافعي (أو مع لحظة الشافعي) على العلم في المرحلة الأولى التي كانت فيها التراثات والأحاديث الدينية المنقولة شفهيّاً والمحفوطة عن ظهر قلب تتعرض لعملية جرد أو فرز نقدية وتحليلات معقّلة من أجل استخدامها « كأدلة » أو « حجج » في العلوم التقنية كعلم الكلام وعلم الفقه أو القانون .

يقول الشافعي في كتاب اختلاف الحديث : « قال الشافعي رضي الله عنه : والعلم من وجهين اتباع واستنباط . والاتباع اتباع كتاب فإن لم يكن فسته فإن لم تكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عزّ وجلّ فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا يخالف له ولا يجوز القول إلا بالقياس وإذا

قاس من له القياس فاختلفوا وسع كلا أن يقول يبلغ اجتهداه ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى اليه اجتهداه بخلافه والله أعلم» (١٧) .

أصبحنا نمتلك الآن عن طريق هذا النص والنصوص السابقة معلومات كافية^(١٨) نحولنا أن نحاول إيجاد الأجوبة على أسئلتنا بخصوص مفهوم العقل كما هو حاضر وشغال لدى الشافعي (أي نوعية العقل لدى الشافعي) وكما سوف يبين منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا على أدبيات ضخمة هائلة (الأدبيات الإسلامية) .

نلاحظ من وجهة نظر المؤمن (le croyant) أن التصديق الذي تم على المشروعية العليا للسنة من قبل المشروعية العليا للقرآن ودعم الثانية للأولى شيء بدعي . إنه مجرد تطبيق وتنفيذ لإيمان الله الملح بالذات . هذا ما يعتقد المؤمن . ونلاحظ أيضاً أن الآيات المتراكمة قد قُربت دون أية صعوبة لغوية أو تيولوجية أو تاريخية من قبل أجيال المؤمنين طيلة القرون السابقة وحتى اليوم . لقد اعتبروها واضحة بما فيه الكفاية (بيان) ولا تحتاج إلى أي نوع من أنواع التفسير والتأويل . إنها مصحوبة فقط بتعليق بسيط يستعيد نفس كلماتها وموجّه لدعم الفكرة الوحيدة الضرورية لبلورة نظرية فقهية ما أو منهجية تيولوجية ما أكثر مما هو موجّه لتوضيحها وشرحها . إن قراءة كهذه تقوي الأحساس بشفافية القرآن (transparence) . أقصد بذلك أنهم يعتقدون أنه إذا ما حزنا على كل الكفاءة اللغوية المطلوبة باللغة العربية ، فإننا نستطيع عندئذ أن نفهم كل الدلالات التي أرادها الله في الآيات والتي هي قابلة للتحيين (actualisation) في حياة (ممارسة) كل مؤمن ، وكل زمن أو جيل .

إن هذه الشفافية التي يفترضها الفقيه (أو رجل القانون والتشريع) للقرآن تؤدي إلى نتائج وانعكاسات مهمة فيما يخص مكانة الخطاب القرآني وممارسة التأمل المعياري الذي يَبْتَثُ العلاقة بين الإنسان والحقيقة ، وبين الإنسان والتاريخ . في الواقع أنه - أي الفقيه - لا ينظر إلى الخطاب القرآني بكل تعقده اللغوي والأدبي والسيميائي (الدلالي) . ونجد أن دور المجاز والرمز والأسطورة إما أنه مُقلّص ومختزل من قبل النقد الأدبي العربي المبتدئ^(١٩) إلى نوع من البلاغة الاعجازية الموجهة لاغناء المعنى الحرفي والإيهام ، وإما أنه قد محي نهائيّاً من قبل الفقيه التيولوجي لمصلحة المساواة بين المدلولات القرآنية وبين المفاهيم الأخلاقية القانونية أو المعرفية التيولوجية الخاصة بواقع اجتماعي تاريخي متعدد الجوانب وغزير . من المعروف أن الحقيقة هي المهاد المتناقض للمجاز ضمن منظور هذا النقد^(٢٠) . إن هذا التسطّيح (applatissement) للخطاب الديني التعددي (= المتعدد المعاني) وتقليصه واختزاله إلى مستوى الحرفية الظاهرية أو المفهومية الأحادية الجانب شيء واضح وجلي في طريقة معالجة الشافعي للآيات التي اختارها من أجل تأسيس مفهوم السيادة العليا أو المشروعية العليا . ويحصل مدّ هذا المفهوم (مفهوم

(*) وعندئذ يكون المعنى الحقيقي (أو الحرفي) هو الذي يمثل الحقيقة ، في حين أن المجاز يؤدي إلى مهابي الخطأ والفضلال . ومن هنا يكون الليل لتقليص دور المجاز في القرآن واعتباره غير موجود وقرائة الآيات والمعاني المجازية وكأنها معاني حقيقية حرفية .

المشروعية العليا) وتعميمه لكي يشمل سنة النبي ، ويكون الثمن المدفوع مقابل ذلك إنزال الله تعالى الى مستوى المخاض السياسي والاجتماعي حيث يجري العمل الواقعي المحسوس للنبي ، ثم رفع النبي الى ما فوق الظروف التاريخية والمباشرة والآنية التي كان عليه أن يواجهها ويسيطر عليها . بواسطة هذه الاستراتيجية المزدوجة (استراتيجية الإنزال والإعلاء أو التناهي) أصبحت الاستراتيجية السياسية لمحمد مقطوعة عن تاريخيتها (son historique) وأصبحت تمثل صيغة مثالية متعالية للسيادة والمشروعية التي تتجاوز التاريخ . ذلك أن العلاقة التي تربط بين الله والرسول تصبح في جهة التناهي ، لأن الله بذاته يتكلم ويتدخل في التاريخ بواسطة رسوله الذي يتخذ قراراته بنوع من المعصومية التامة (عصمة) ويسير على طريق الهدى . وأما الإنسان العادي فيمكنه الالتحاق بهذه العلاقة أو المعادلة : « الله - الرسول » عندما يصبح « رفيقاً للأنبياء والصحابة والأولياء » . إن السنة التي خُلع عليها التقدس بهذا الشكل تستطيع عندئذ أن تكون رديفاً ومكملاً للقرآن لكي تمتد ، توسع من عملية التناهي والتقدس وتعممها فتشمل كلية التاريخ البشري .

إن المراتب (أو المراحل) السبع المتراصة هرمياً (بما فيها الإجماع) والتي ينبني على كل فقيه أو عالم مؤهل لأن يصدر حكماً أو فتوى أن يمر من خلالها ، أقول أن هذه المراحل السبع تعبر بوضوح عن الحرص على ضبط تاريخية المجتمعات بواسطة تغليب حكم الله في كل الظروف والمناسبات ، هذا الحكم الذي كان العقل قد استنظمه من النصوص بعد أن مارس دوره بشكل « صحيح » . إن ابداعية (أو ابتكارية) هذا العقل الخاضع تماماً لسيادة الله المطلقة تقلص إلى درجة مؤثرة وعجزية في نظرية القياس الذي ينبني أن يؤسس على العلة السببية التي كانت لا تزال تدعى بالمعنى في وقت الشافعي كما هو الحال لدى سيبويه في مجال النحو^(٢٠) . إن العلة = المعنى هي عبارة عن عنصر ثابت لا متغير (invariant) يتيح إجراء أو إقامة القياس بين حالة أصل وحالة فرع (مشتقة) . وهذا ما يجعل ممكناً من الناحية الشرعية تطبيق نفس الحكم على كلتا الحالتين . بمعنى آخر فإن كل حالة جديدة أو مستجدة [في المجتمع] ينبني أن تجد لها أصلاً ما في الفضاء الأنطولوجي - وليس فقط المعنوي - المشكّل من قبل النصوص . لهذا السبب نجد أن أصول الدين وأصول الفقه يشيران كلاهما ، ولكن دون أي تمييز في الواقع ، إلى ذرى عديدة من انطولوجية وتيولوجية ومنهجية وسيماتية معنوية ، واستثناء : تاريخية .

إن هشاشة هذه العملية (procédure) المتمثلة بإجراء مقابلة أو موازنة بين الحالة الأصلية والحالة الفرعية من أجل إظهار العلة - المعنى كانت قد ادّينت من قبل بعض المؤلفين المسلمين المعادين للقياس^(٢١) . ولكن الخلافات الناشئة هنا بين الفقهاء تظل ثانوية ولا تضع موضع الشك الموقف الأساسي للعقل المعيارى المتولد عن الخضوع غير المشروط للوحي المعطى . فساء أشكل هذا العقل منهجية تحتكر بطورها واستخدامها نخبة العلماء أو الفقهاء (الخطأ السني) ، أم أنها استندت على مشروعية الأئمة المدعومة بإجماع الأمة (الخطأ الشيعي) ، أم أنها اختبرت وراء الاستاذية العقائدية للكنيسة (الخطأ الكاثوليكي) أم وراء التراث التلمودي (الخطأ اليهودي) أم أخيراً وراء المزاعم الوضعية في العلم الكوني ، فإن

الوضع البشري في كل هذه الحالات يجد نفسه دائماً مسجوناً داخل نفس الديالكتيك المتمثل بالمشروعية المطلقة من جهة ، والسلطات المتحرفة التي لا يمكن السيطرة عليها من جهة أخرى .

هل يمكننا القول ان العقل المؤمن داخل منظور الوحي التوحيدي قد عرّض عن مَوعمه المفرط والفادح بأنه الناقل الوسيط لحكم الله عبر التاريخ الأرضي ، أقول عَرَض عن ذلك عن طريق ترسيخه للاحساس الحاد بالتواصل مع الله الحي بينما وعن طريق الخضوع المتخضع للفرائض الشعائرية وقبوله الساذج بعود الحياة الأبدية في الآخرة؟ من المؤكد ، فيما يخص حالة الاسلام ، أن الفقهاء التيولوجيين المسلّحين بمبادئهم ومنهجياتهم قد ضغطوا بقوة على قَدَر المجتمعات الاسلامية عندما لاحقوا كل البدع ، وعندما قننوا السلوك الفردي بشكل طقسي شعائري مبالغ فيه ، وعندما أجبروا كل أنواع القراة والتميز على الاندماج في التحديدات الأرثوذكسية أو الانقراض . خياران لا ثالث لهما . ولكنهم نجحوا بالمقابل في الحدّ من فوضوية المجتمعات التي كانت نهياً للتشتت واللعبة الآلية الميكانيكية للقوى المادية والبيولوجية والاجتماعية السوسولوجية . لقد ساهموا في تشكيل قطاعات محددة من العقلانية في أزمنة وأوساط اجتماعية - ثقافية تسيطر عليها العقائد الساذجة والممارسات الفعالة ولكن المحدودة ، والأساطير الاستلاية . ولكنّ ، ربما قال قائل بأنه لا يمكن تقليص العقل الاسلامي أو اخنزاله إلى هذا العقل الذي شكله الفقهاء التيولوجيون وحاولوا تعميمه على كل التشكيلات الصحيحة للمعرفة أو على كل عمل صحيح وصالح . فقد بقيت أصول الفقه عبارة عن علم نظري تأملي (sp6- culative) ولم تحلّ دون تشكل ونمو القانون على هيئة تركيبات وممارسات وضعية واقعية طيلة الفترة الكلاسيكية على الأقل . كما أنها لم تحلّ دون ازدهار العقل العلمي التجريبي أو انتشار المدارس الفكرية الشديدة التمايز . لكي نقبض بشكل أفضل على مفهوم العقل الاسلامي الكلاسيكي أو بالأحرى لكي نحدد بشكل أفضل من الناحية الاستمولوجية والاجتماعية والثقافية فإنه ينبغي علينا إيضاح (= إضافة) للمسائل التالية :

١) ما هي العلوم التي استند عليها العقل الاسلامي الكلاسيكي ما عدا علم أصول الفقه من أجل تأكيد فعاليته وفرض ديومته في مواجهة العقول المنافسة أو المعادية التي ظهرت في نفس الوقت الذي راح يخوض فيه معاركه الأساسية ؟

٢) كيف تتموضع هذه العقول المنافسة أو المعادية والتي ينعنها العقل الاسلامي الكلاسيكي التشكل حديثاً (دون كلل أو ملل) بأنها تمثل الضلال والعقول الخاطئة ؟ (انظر بهذا الصدد الأدبيات البدعية أو الهرطقية لاهل السنة والجماعة) . هل يمكننا التحلّت عن وجود عقول عديدة تعبر عن أنواع مختلفة من الأستمي (= نظام الفكر) ، أم أن الأمر يخص نفس العقل من الناحية الاستمولوجية ، ولكنه يختلف ويتشعب من حيث المصالح الايديولوجية والرمزية التي يلاحقها والتي هي مرتبطة ومتلازمة مع مختلف الفئات العرقية والاجتماعية والثقافية المنتشرة في كل أرض الاسلام الشاسعة ؟

٣) كيف يمكن تفسير الانتصار الدائم للعقل الاسلامي الأرثوذكسي باستثناء كل الأشكال الأخرى من العقول التي ظهرت أثناء القرون الهجرية الخمسة الأولى ؟ وهل يمكن القول بأن

هذا العقل قد سيطر دون منافس حتى يومنا هذا في كل المجالات والقطاعات وعلى كل مستويات وجود المجتمعات التي لمستها الظاهرة الإسلامية ؟ إن هذا السؤال الأخير يضطرنا للشروع بمقاربة عرقية - سوسيولوجية للعقل الإسلامي الأرثوذكسي . سوف نتفحص هذه المسألة في الجزء الثاني من هذه الدراسة تحت عنوان : الأسلامات (ج . اسلام) ، العقل الأرثوذكسي ، والحس العملي (le sens pratique) .

I - ٤) الخطاب التاريخي والخطاب التولوجي

نقصد هنا بكلمة خطاب كل تشكيلة للمعنى طبقاً لما يلي :

- ١ - الاكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة .
- ٢ - ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يظهرها أو يبدئها في كلامه الفكري التأملي كل ناطق أو مؤلف يمثل عضواً منخرطاً في تاريخ محدد .
- ٣ - الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وإبتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها .

لم نستعر هذا التعريف من مدرسة ألسنية معينة دون غيرها ، وإنما نحن نستخدمه بسبب من قيمته المنهجية الاستكشافية أو الافتراضية التي يثبتها التحليل أو ينفيها فيها بعد . إننا سنحافظ عليه ما دام تحليل الخطاب التاريخي والتولوجي في الاسلام يتيح لنا أن نتعرف على استراتيجية واحدة ومعدلة للعقل من أجل تشكيل نفس المعنى الذي كنا قد استخلصناه من دراسة رسالة الشافعي . لنكرر هنا قائلين بأن الشيء الذي يهنا ليس هو المعلومات التراكمية في هذه الخطابات وإنما هو المبادئ المعرفية التي توجه بنيتها وتشكيلتها ، والسبب العميق الذي يثبت معناها ويقره (= الترجمة الدلالات) .

لنتأمل ، بادي ذي بدء ، بخطاب السيرة (أي سيرة النبي بالحالة التي وصلنا عليها وكما كان قد شكلها ابن اسحاق الذي عاش بين عامي ٨٥ - ١٥١ هـ / ٧٠٤ - ٧٦٧ م) (٢٣) .

كانت الخصائص الشكلية واللغوية لسيرة ابن اسحاق قد استخرجت من قبل . أنه - أي ابن اسحاق - يتمترس ويختبئ وراء المشروعيات أو السيادات التي تفوقه وتتجاوزها . ولهذا السبب فهو يستخدم العبارات التالية : زعموا ، فيما ذكر لي ، فيما بلغني . . . لقد وقع ابن اسحاق تحت ضغط وتأثير الحكايات الشعبية المنقولة عن طريق القصاصين والوعاظ وحكايات الاولياء والصلحاء والاستشهادات الشعرية . كما أنه مساهم في عملية الترميم والتعمية الموضوعية ضد الجاهلية التي كان القرآن قد افتتحها . لقد مؤهت الجاهلية أو قدمت بشكل سلبي من أجل تبيان الحقيقة الساطعة للإسلام بشكل أفضل . أنه يلج عن طريق النواذر والحكايات الملائمة على أهمية العلام والقيم والرموز المشكّلة

(*) المقصود بكلمة تاريخي هنا (بالهمزة) historiographique كتابة التاريخ وطريقة كتابته ، وهذا يختلف عن مفهوم الخطاب التاريخي (بدون همزة) الذي يعني الخطاب الذي يأخذ وقائع التاريخ وحقائقه بعين الاعتبار . من الواضح ان الكثير من الخطابات العربية الحالية هي خطابات غير تاريخية .

للهوية الإسلامية الجديدة . أنه يشكل صورة رمزية ومثالية مقدّسة عن طريق ذكر المعجزات والأعمال الخارقة وأشجار الأنساب والأوضاع الدرامية . . . إن هذه الصورة المثالية موجهة ملازمة المخيال الجماعي وتحريكه وتنشيطه أكثر مما هي موجهة لتركيب (أو كتابة) سيرة إنسان يدعو غالباً رسول الله في حين أن القرآن قد ألح على البعد الانساني البحت لشخصيته .

ولكن ، يمكننا أن نذهب بعيداً أكثر في تحليل القصة أو السيرة عن طريق تبيان حقيقة أنها تكرر إنتاج أو توليد الممارسة المعروفة في علم الدلالات بالتلاعب (la manipulation) . نقصد بالتلاعب هنا عمليات الإقناع والكفاءة (أو القدرة على الاختراع والكيونة) والاستخدام (أي تحويل الأوضاع من حالة إلى أخرى) والإقرار أو التصديق (أي التوصل إلى العملية التأويلية التي أصبحت ممكنة عن طريق التلاعب بالحكاية السردية في مرحلتها الأولى البدائية) . تجعل هذه المراحل الأربع من القصة عبارة عن تركيبة دالة ذات مغزى طبقاً للجدول التالي (٣٣) :

البعد المعرفي Dimension cognitive	(١) التلاعب persuasion (الإقناع)	(٤) التصديق أو الإقرار بالحكاية
البعد البراهماتي	الكفاءة - الاستخدام (٢) (٣)	

نجد في الطبعة الأخيرة لسيرة ابن اسحاق التي نشرها محمد حميد الله أن يجمّل النص قد قُسم إلى (٥٢٠) وحدة سردية ذات أطوال مختلفة أو غير متساوية . ولكن هذه القصص المصغرة (أو هذه الوحدات) معروضة كلها في الإطار الشكلي للحديث النبوي (أي الاسناد + المتن) . ولما كانت كل وحدة من هذه الوحدات مشكّلة بمساعدة نفس الجداول أو المخططات الدلالية السيميائية وتؤكد على نفس العلاقة الائتمانية الاستيثاقية (أي معاملة الإيمان التي تؤمن وحدها للقصة مصداقيتها وصحتها) القائمة بين كيونة الشخصيات وتجلياتها بالإضافة إلى الأوضاع والأحداث التي تم إخراجها بشكل مسرحي بالمعنى الأكثر أدبية وفنية للإخراج الذي يوضحه بالضبط التحليل السيميائي ، أقول لما كانت كل وحدة نصية أو قصصية هي كذلك فإن مجموعة القصص الناتجة تلعب دورها على هيئة توليفة سردية واسعة وضخمة . وسوف نجتزئ منها السمات المفيدة والملائمة من أجل تحديدنا للعقل الاسلامي الأرثوذكسي .

إن المؤرخين الذين يحرصون على موضوعة كل الأحداث والشخصيات والوقائع التي ذكرها ابن اسحاق في موضعها الصحيح قد اعترفوا له بالأمانة دون أن يعملوا ذكر التحوير (trans-figuration) الذي ألحقته القصة (أو السيرة) بالفترة المستهدفة (فترة النبوة) وبالشخصية المركزية ، أي شخصية النبي . إن النقد الأكثر تعمقاً وجذرية في هذا الاتجاه كان قد استعيد مؤخراً من قبل ب . كرون (P . Crone) الذي يلاحظ بحق أن تاريخ الاسلام الأولي أو

البداية قد خُرب وأُفسد إلى الأبد بسبب احتدام الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تكون فيها وروي ثم دُون وسُجِّل . نجد ، في الواقع ، أن القصاصين - المؤلفين قد ظهروا في « مجتمع الفتحاح » على هيئة الممثلين الفاعلين (acteurs) (*) من أجل تشكيل جماعة العلماء (= رجال الدين) . ولكننا نلاحظ أيضاً أن هؤلاء العلماء كانوا يناضلون آنذاك من أجل السيطرة على المشروع الدينية وعمارتها والحفاظ عليها في مواجهة السلطات السياسية الدنيوية التي اقتنصت عن طريق القوة . كان المعتنقون الجدد للإسلام في المجتمعات المفتوحة قد أدخلوا عليه مصالح أيديولوجية ورمزية متنوعة ومُشوشوا بذلك (كما هو واضح في السيرة) عناصر التراث القبلي العربي ، وحتى لقد مُشوشوا إطاره النبوي والمفصلي . إن الحكايات والناوادر اللازمية (أي المروية وكأنها لا تنتمي إلى أي زمن محدد) والأوضاع النمذجة والمثالية القابلة للاستعادة والتوليد باستمرار في حياة المؤمنين وسلوكهم ، بالإضافة إلى الأحكام والأمثال السائرة التي تغذي الرزانة الأبديّة للأهم البشرية ، كل ذلك يتغلب في السيرة على المعرفة التاريخية الموضوعية . والسبب في ذلك هو أن الشيء المهم ضمن منظور العلماء ومن وجهة نظرهم كان يتمثل في ترسيخ المشروع المتعالية والمقدسة وضماها ، هذه المشروعية التي سيتحدث باسمها العقل الأرثوذكسي (٢٤) .

في ختام هذه القراءة التاريخية النقدية للسيرة والأدبيات التاريخية (= كتب التاريخ) التي ترعرعت ضمن سياقها نجد أن التحليل السيميائي الدلالي يضيف قائلاً :

حتى لو توصلنا إلى بعض المعرفة بالماضي المستهدف من قبل هذه الأدبيات ، فإنه يبقى صحيحاً أن خطاب علم التاريخ بشكل عام (وخصوصاً تاريخ المناطق والمجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الوحي والكتاب المقدس) هو مرتبط بالخطاب التيولوجي ، ولم يفصل عنه إلا مؤخراً عندما حصل الانفتاح الصعب وغير المكتمل لأرضية جديدة ومنهجية جديدة خاصة بعلم التاريخ (**). كنا قد رأينا كيف أن الشافعي قد قسّم الفضاء المسكون (أو الأرض المعمورة) إلى قسمين : أرض الإسلام وأرض الكفر . وقسّم الزمان إلى قسمين : القبل والبعد ، أي ما قبل الوحي وما بعده . ففي فترة ما قبل الوحي ، كان الزمان فارغاً من المعنى وما بعده أصبح له معنى ، وأصبحت كل الأشياء تنظم وتتخذ معناها انطلاقاً من الحقيقة

(*) يستخدم علم الاجتماع الحديث مصطلحات من نوع « acteur » أو « agent » «مرددة بصفة ٥٠ (cial) أو (sociiaux) للدلالة على البشر العائشين في المجتمع والفاعلين فيه . لذلك ينبغي على الفقارء العربي ألا يفاجأ بمثل هذه المصطلحات التي قد تصدم حساسيته بسبب طابعها الاختزالي للشخصية البشرية . ولكنها تتميز بالدقة في تعرية السلوك الاجتماعي للبشر .

(**) يشير أركون هنا كما هو واضح إلى آخر مكتشفات علم التاريخ الحديث وخصوصاً مدرسة الحوليات الفرنسية التي غيرت طريقة كتابة التاريخ بشكل جذري ووسعت من فضول المؤرخ إلى حد بعيد . يكفي أن نذكر هنا أسماء جورج دوبي وجاك لونغوف ويسول فيني وفيرنان برودييل وغيرهم كثيرون . أما تفسير « أرضية المؤرخ » فيعود إلى « إيمانويل لوروا لاثوري » استاذ علم التاريخ الحديث في الكوليج دوفرانس ، وهو تعبير مجازي يقصد به أن ميدان المؤرخ قد اتسع لكي يشمل مناطق بكر جديدة . . .

القرآنية المطلقة وتعاليم النبي محمد . كان الطبري يفسر مجموع القرآن بمعونة القصص المؤلفة المركبة على هيئة حكايات السيرة النبوية (٢٥) .

إن الأدبيات البيوغرافية (كتاب سير الشخصيات الكبرى) والأدبيات البدعوية (heré-siographique) موجهة ومقودة من قبل نفس التحديدات ونفس التقسيمات ذات البعد التيولوجي . وأما كتب التاريخ من نوع « الحوليات » فإنها تذكر الأحداث من حيث تسلسلها الزمني ، ولكنها تبدو آتية متقطعة مفرغة من كل دلالة أو معنى ما لم تموضع ضمن إطار الزمكان التيولوجي (الزمان + المكان) . حاول مسكويه وابن خلدون إدخال العقلانية الوضعية أو الواقعية على كتابة التاريخ الاسلامي والعربي ولكنها لم يكسرا أبداً البنية المعرفية المرسخة عن طريق ممارسة معيارية للغة والقانون والتأريخ والتيولوجيا من نحو ولغة وفقه واختيار وأثر وحديث وتأريخ وكلام . إن كل هذه العلوم تمثل علوماً دينية تقليدية يؤكد فيها العقل الأرثوذكسي ذاته على هيئة العقل المؤسس (الراسخ) والمؤسس ، والمنتج والنتيجة (٢٦) .

أما الخطاب التيولوجي من جهته فإنه يتشتر ويفرض ضرورته ونتائجه وأحكامه ضمن الحدود المعرفية المثبتة بواسطة ناقل القرآن والحديث . إن المحاكاة التيولوجية (أو طريقة التفكير التيولوجية) تستخدم أولاً عجاجات المشروعية والسيادة (كالدليل القاطع مثلاً) ، أي أنها تستشهد بالآيات والأحاديث لافحام الخصم . كما تستخدم بشكل ثانوي الأساليب والعمليات المنطقية - المعنوية والديالكتيكية والبلاغية (٢٧) . إن التيولوجي - كالمؤرخين من أصحاب الحديث - لا يعبر أي انتباه للتلاعب المبطّن أو الضمني الذي يقوم به في كل مرة يستشهد فيها بآية من القرآن أو حديث الرسول . ينبغي الإلماح على هذه النقطة والتوقف عندها أكثر ، لأن العقل الاسلامي - تماماً كالعقل اليهودي أو المسيحي أو الماركتسي الدوغماتي والمشكلة جميعها على هيئة مسلمة ومنهجيات تهدف الى الحفاظ على الأرثوذكسية - أقول أن العقل الاسلامي قد استسهل بذلك الأمور وأساء إلى نفسه ولم يعد عقلاً نقلياً .

إن أولى هذه التلاعبات التي قام بها تتمثل في المرور من حالة الكلام الشفهي الى حالة النص المكتوب . ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار النتائج والإنعكاسات التكوينية والبنوية والاستمولوجية لهذا المرور (= الانتقال) وذلك في ميدان علمي الانثربولوجيا والألسنيات . لقد حصلت هذه الظاهرة في وقت مبكر جداً بالنسبة للقرآن . وهذا ما فعله أيضاً ناشرو السيرة النبوية كابن هشام (مات عام ٢١٣ أو ٢١٨ هـ / ٨٢٨ أو ٨٣٣ م) . وقد عممت هذه الظاهرة وانتشرت بشكل اسرع بعد ادخال صناعة الورق الى المجال العربي الاسلامي في نهاية القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي . ونظراً للحاجيات الإدارية والايدولوجية للدولة العباسية فقد تم المرور أو الانتقال من حالة (أو وضع) العقل الخاص بالتراث الشفهي (أي نمط محدد من أنماط تشكل العقل وتفصلها) إلى ما يدعى اليوم بالعقل الكتابي (٢٨) (Le rais. raison graphique) . إن هذا المرور يعبر عن تعديل أو تغيير عميق في تشكيلة المجتمعات التقليدية وفي موازين القوى الموجودة بين الفئات الاجتماعية المختلفة ولعبة هذه الموازين وعلاقتها بانبثاق طبقة المثقفين (أي رجال الدين في ذلك الوقت) من جهة ، وانبثاق

البورجوازية التجارية من جهة أخرى . ولكن ، مع ذلك ، فلا يمكننا مؤسفة العقل الاسلامي الارثوذكسي كلياً من جهة « العقل الكتابي » المرتبط بالدولة ورجال الدين والبورجوازية . سوف نرى فيما بعد أنه كان قد اخترق دائري الحلود الاجتماعية والسياسية والانثربولوجية لأنه لم ينفك يتغذى من نسغ الشعب وحتى من الانغراس في أعماق هذا النسغ .

وأما التلاعب الثاني فيتمثل في التسليم بوجود استمرارية بنيوية وثنائية معنوية ما بين الزمكان الأولي والأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحداث لأول مرة وبين الزمكانات المتغيرة (= الظروف المتغيرة) التي يستشهد بها بعد أن أصبحت نصوصاً (*) . هنا أيضاً يتم الانتقال دون طرح أي تساؤل بخصوص شروط إمكانيته وصحته ، أقول يتم الانتقال من حالة الكلام الحي المتغير المرتبط بتجربة داخلية فريدة لا تحتزل ولا تعاد (أقصد تجربة النبي الذاتية) أو المصاحبة لعمل جماعي محدد (تجربة النبي وإتباعه ، التاريخية) ، إلى مضامين محفوفة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابياً . ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى وأعمال أخرى وازمنة أخرى ذات بنية وأبعاد مختلفة ومتغيرة بالضرورة . لكن يبقى صحيحاً أيضاً أن الكلام الشفهي الذي تحول الى نص محفوظ عن ظهر قلب أو مسجل ومكتوب قابل عن طريق صياغته اللغوية الأولية لكل عمليات الاسقاط والتعميم . ذلك أن الأمر يخص هنا لغة ذات بنية أسطورية كما أوضحنا سابقاً في مكان آخر .

ولكن ينبغي على المحلل والدارس الحديث هنا أن يتساهل عن مشروعية عمله والنتائج التي يمكن أن ترتب عليه . ذلك أن الاستمرارية والثنائية المسلم بها بين كلتا الحالتين من قبل كل التراثات الحية - ومن بينها الإسلام - ترتبط في الواقع بتشكيلة اجتماعية معينة وممارسة عملية معينة بالمعنى الذي حدده بير بورديو لكلمة عملي pratique والذي سنستفيد منه بعد قليل) ، أقول ترتبط بممارسة معينة للوعي الاسطوري الناتج (أو المنتج) عن طريق نظام محدد من القيم الاجتماعية والثقافية الذي يُعيد إنتاجها بدوره فيما بعد .

لا يمكن اتخاذ مسافة تحليلية نقدية إزاء وعي كهذا مرتبط بنظام كهذا إلا عن طريق العقل [الحديث] الذي يفصل بين اللرى المعاشة والمتصورة وكأنها واحدة لا تتجزأ . أقصد بذلك ذرى الأسطورة والتاريخ ، أو الإيمان والمعرفة التجريبية المحسوسة ، أو الواقع الحقيقي والتصور المأخوذ عنه ، أو الإدراك عن طريق التشابه والمقاربة ثم التمييز الواقعي والوضعي للامور ، الخ ...

(*) روى أركون أنه في بعض المؤتمرات والندوات الدولية التي تخص الإسلام كان اصحاب التيار التقليدي سرعان ما يلجأون الى الاستشهاد بأية قرآنية او بحديث نبوي لكي يغلبوا الخصم ويقطعوا عليه الطريق . انهم لا يتجهون الى مسألة مشروعية او عدم مشروعية المطابقة بين الحالة الراهنة التي يدافعون عنها او عن موقفهم تجاهها وبين الأوضاع السائدة في زمن النبي حيث لفظت الآيات والأحداث في جو مختلف تماماً ولأسباب أخرى قد تكون مختلفة نهائياً . كما انهم لا يتجهون الى مسألة اختلاف دلالات الالفاظ وما تعبر عنه بالضبط في زمن النبي وفي عصرنا الحالي . كل هذا لا يأخذونه بعين الاعتبار بل يعتبرون الامور محلولة دون نقاش .

وهكذا نجد أنفسنا أمام استراتيجيتين إثنين مختلفتين للعقل تولّدان بنتين معرفيتين مختلفتين تماماً ، تنفي كل منهما الأخرى على مستوى الممارسة كما على مستوى الهياكل والأوضاع والحركات البيكولوجية والجسدية للشخص البشري . وهذا ما يدعوه بير بورديو بالمظهر أو الزبي الخارجي (Habitus) (*). كان هذا التضاد قد عيش - ولا يزال - على هيئة توترات ايديولوجية أو حروب بين قطاعات وأوساط متميزة تنتمي إلى نفس الفضاء الاجتماعي - السياسي (أي إلى نفس المجتمع) . كما أنه قد عيش ولا يزال بين المجتمعات الغربية والمجتمعات الإسلامية والعربية المفصلة عن بعضها بعضاً بسبب إيقاعات تطورها التاريخي المتفاوتة جداً (أنظر هذا الصدد النقاش الحامي الدائر حالياً بين إيران والغرب ، أو بين التراث والحداثة ، أو بين المعرفة الروحية والمعرفة الوضعية المادية ، الخ) .

نحن نتساءل اليوم فيها إذا كان ممكناً تجاوز أساليب التشخيص والوصف والتصنيف الخاصة بالعقل النقدي واعترافه بالعجز أمام ما يجري أي العجز عن تغيير الواقع ، وليس فقط دراسته وتحليله . ولكن ينبغي علينا قبل القيام بذلك أن نوضح مكانة العقل الاسلامي الكلاسيكي بالقياس الى العقل المناقصة .

١ - ٥) العقل المناقصة

من بين المسائل الأولى التي تبادلت فيها مختلف مدارس الفكر العديدة في الاسلام مسألة طبيعة العقل ومكانته في السلم الفكري والروحي [تعني كلمة « عقل » العربية المعاني الأجنبية التالية : intellect (القوة الذهنية) ، (الذكاء) intelligence ، (العقل) raison] . كان لويس ماسينيون قد خطط جدولاً تصنيفياً بحثاً للتحديدات الاثني عشرة الأساسية التي تبتدىء بالمعنى الشائع للكلمة الذي يرى في العقل « الحسّ الصائب أو الحلم الذي نجد جرثومته أو أصله لدى الأطفال الصغار والذي يتعلم لدى المشهورين والمجانين والبلهاء » . ثم تنتهي بالاشراقيين^(٢٩) ، بعد أن تكون قد مرت بالمدارس القضائية الفقهية والاشعرين والمعتزلة والفلاسفة^(٣٠) . . من وجهة نظر الأشياء المتفوقة أو الفضائل والامتيازات نجد ماسينيون يعدد المزدوجات التالية : عقل < شرع (سمع ، علم) ؛ وجوب الفكر (فحص ، استدلال ، اعتبار) قبل السمع ؛ علم نظري < علم ضروري ؛ فكر < ذكر ؛ رعاية الصلاح للعقل ، علم < معرفة ؛ معرفة كسبية أو ضرورية ؛ معرفة واجبة (انظر المصدر السابق) . وكل موقف عقائدي من هذه المواقف يرتبط باسم مدرسة من المدارس أو مذهب من المذاهب . هكذا نجد أنفسنا أمام تبعثر هائل في الآراء وتنوع كبير أيضاً . وهذا يدل على وجود مناخ من الغليان النظري والتأملي والبحث الفكري الملتهب في فترة ما قبل القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي . وهذا ما كان الأشعري قد لاحظته جيداً ووصفه جيداً في كتابه « مقالات الاسلاميين » الذي يُعتقد بأنه قد كتب حوالي عام ٣٠٠ هـ / ٩١٢ م . يقول الأشعري : « اختلف المسلمون عشرة أصناف :

(*) يعني هذا المصطلح المهم الذي بلوره بورديو ليس فقط المظهر والزبي الخارجي وإنما أيضاً مجموعة العادات والخبرات وأنواع السلوك التي يستبطنها الفرد ويتقمصها جسدياً فتصبح جزءاً لا يتجزأ منه . إنها إذن ملكة الاستعداد .

الشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة والجهمية والضرارية والحسينية والعمامة وأصحاب الحديث والكلابية» (٣١) .

هكذا نجد أن اللائحة التصنيفية للمدارس والمجموعات البشرية (= الفئات) والآراء قد فرضت نفسها على هيئة الإطار المقدس الذي يراعيه كل المؤرخين بمن فيهم الأكثر معاصرة لنا . نجد مثلاً أن هنري لاوست (Laoust) قد استغل هذه المنهجية التصنيفية بشكل استقصائي كامل في كتابه : « الانشقاقات في الاسلام » (٣٢) . نلاحظ في هذا الكتاب أن العقائد ومثليها من المؤلفين قد ذكرت بشكل مختصر ضمن تسلسل زمني وسياسي دقيق . ولكن مفهوم العقل الاسلامي قد تفكك فيه وانحل إلى غبار متناثر من الأفكار والشخصيات والأحداث . إن المؤلف يتم فقط ببيان التناقضات والحلقات السطحية بين المدارس الفكرية الاسلامية . ولكننا نعلم أن هذه التناقضات السطحية تخفي وراءها السمات المشتركة العميقة - بالمعنى السيميائي الدلالي لكلمة عميق - الخاصة بنفس الفضاء الفكري والعقلي . نحن نعلم أن فرز المواقع العقائدية الآنية في معظم الأحيان والمعبرة والمفصلة عن سياقها الحقيقي ليس له من أهمية تذكر بالقياس إلى التمييز (فيما يخص ممارسة العقل في الاسلام) بين المهدف المعرفي الصرف لهذه الممارسة وبين الاستخدامات الايديولوجية والغايات التبجيلية والديالكتيكية والذاتية . . .

إذا ما اتخذنا الاشعري مثلاً للدراسة فإنه يمكن أن يساعدنا على تحديد شروط هذا التمييز . في الواقع أن مؤلفاته الثلاثة الأساسية (٣٣) توضح جيداً :

١ - مفهوماً محدداً للاختلاف ،

٢ - آلية عمل واشتغال ما سوف يفرض نفسه بعده بصفته العقل الاسلامي الأرثوذكسي الأكبر (إن كلمة أكبر تمثل هنا وجهة نظر اتباع هذا العقل فقط) ،
٣ - الرهانات الحالية والنهائية البعيدة للعقل في الاسلام .

٤ - ٥ - ١) إن عنوان كتابه الكبير الأول بالذات

« يشهد على تشكل فضاء عقلي اسلامي (= بنية عقلية إسلامية) تتميز أو تمتاز بلفظ الشهادة وممارسة الصلاة الشعائرية المعروفة . إن لفظ الشهادة الأولية الدنيا « أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله » الذي يؤهل المرء للدخول في المناقشات حول الاختلاف يتوافق مع المعاهدة الإيمانية القائمة على الثقة ، والتي كنا قد حددناها آنفاً على ضوء الفرضيات العشر التي نص عليها الشافعي . كنا قد لاحظنا سابقاً أن هذه الفرضيات تمارس عملها بمثابة المسلمة البديهية للعقل في الإسلام . هذا يعني أن اختراق إحداها أو إهمالها يعني الخروج من دائرة الاسلاميين (أي معتنقي الدين الاسلامي) . إن الاختلاف (أو ما سوف أدعوه بالعقول المنافسة لكي أحافظ على تساويها في زعمها لامتلاك الحقيقة داخل دائرة المسلمة البديهية) أقول إن الاختلاف يتوافق مع استراتيجيات وأدوات مختلفة لنفس العقل المجهز من قبل نفس الموضوعاتية (أي المواضيع) والذي يستهدف الوصول إلى نفس النهايات والأهداف . سوف لن أعود هنا إلى التحليلات المطولة التي كنت قد كرستها لهذه المسائل من خلال دراسة مَسْكُوبِه والتوحيدي وأبي الحسن العامري (٣٤) . أنه لصحيح أن التكرار يفرض نفسه عندما لا تحظى المنهجية الجليدية

والاشكالية الجديدة باهتمام الاختصاصيين الذين يكتفون بالاجترار الحرفي والدقيق للمنهجيات التقليدية وأشكال المعرفة « التي كانت قد اثبتت فعاليتها وأعطت ثمارها » (٢٠) . نلاحظ مثلاً على الرغم من التطورات الأخيرة الحاصلة في مجال العلوم الانسانية أن معظم مؤرخي الفكر الاسلامي لا يأخذون بعين الاعتبار القيمة الانتاجية والفعالة لمفهوم الأبنسي (= نظام الفكر) سواء كان الأمر يتعلق بكتابة التاريخ الموسع للمجتمعات الاسلامية وثقافتها أم كان يتعلق بالتقييم (أو التمين) الايديولوجي لهذه الثقافات (٢١) .

لنذكر هنا ، على الأقل ، بالموضوعاتية (la thématique) المشتركة لدى جميع الأطراف المتخصصة في مقالات الإسلاميين . كان الأشعري يستهدف في الواقع دحض خط المعتزلة الذين خرج عنهم للتو والدفاع عن أهل السنة والجماعة ضمن الخط الشافعي والحنبلي (الفئة التي تمتلك وحدها بحسب رأي العقل الأرثوذكسي المستقيم والتي تمثل وحدها الفرقة الناجية) . نلتقي هنا إذن بالموضوعات التي أصبحت عامة مشتركة لدى التوليويين والفلاسفة على السواء ، ولكن ، المصنفة من ضمن المبادئ الخمسة (أو الامكنة المعرفية الخمسة (topois) التي تكون النظام المعتزلي . يمكننا أن نستعيد هنا أيضاً جدولاً مبشراً ولكن مناسباً كان لويس ماسينيون قد شكّله . سوف نفترض أن القاريء يعرف مسبقاً تعليقات ماسينيون ، ونكتفي بتسجيل للملاحظات التالية (انظر جدول المطابقات المرافق) :

١ - نلاحظ من خلال قراءة الجدول أن موضوعات البحث الفلسفي التأملية تحدد التخوم والحدود للفضاء العقلي (espace mental) المشترك لدى كل فكر ينتمي للتراث الاغريقي - التوحيدي (من ديانات توحيدية) . إنها تتلخص جميعها تحت عناوين العلوم التي ورثناها عن الثقافة اليونانية الكلاسيكية والهلنستية : أي علم الانطولوجيا (= علم الكائن والكيونة) والتولوجيا والفيزياء والميتافيزيك وعلم النفس والمنطق والاخلاق والسياسة . أما أسلوب تصنيف هذه العلوم وترتيبها فيختلف بحسب الأزمان والبيئات (= الأوساط) الثقافية . أن أسلوب التصنيف هذا وأولوياته يعبر عن اهتمامات مختلفة وعن تركيز الاهتمام إما على نظرة معينة للروح وإما على أداة للعقل . أقصد بالمصطلح الأول كل المناخ الفكري الخاص بمفاهيم الله الحي والمتكلم والخالق أو المحرك الأول والكائن الأول الذي تصدر عنه كل الكائنات الأخرى . هنا نلاحظ أن الاطار الفكري يبقى ميتافيزيقياً ومثالياً . وأقصد بالمصطلح الثاني كل المناخ الفكري المتعلق بعلم المنطق الاستنباطي والمقولاتي (من مقولة) والمفهوماتي أو المفهومي .

يضاف إلى ذلك مفاهيم القياس والمجاز والرمز والاكراهات المنطقية والمعنوية للغة

(٢٢) يهاجم أركون هنا بشكل مهذب ومقتضب - ولكن بنوع من التهكم أيضاً - المستشرقين وعلماء الإسلاميات الذين يرفضون تطبيق المنهجيات الغربية الحديثة التي ظهرت بعد عام (١٩٥٠) على الاسلام ، في حين انها تطبق بشكل مفيد ومثمر جداً على المجتمعات والثقافات الغربية بالذات . ويضرب على ذلك مثلاً اهتمام تطبيق منهجية ميشال فوكو (المنهجية الاركيولوجية) كما هو واضح في العبارة التالية .

المبادئ	علم الكلام	الفلسفة
الوجود، الـكـيـنـة L'Être	قديم ، حديث	واجب ، ممكن
الاجساد	جوهر / رد	تعين (مادة + صورة)
الخواص	ما ليس في الحل	ما ليس في موضوع (حلول للمجردات)
الاحاسيس	الذاتية	مزاج الأجسام ^(١) (حركات)
الانطباع	مباشرة ذاتية	توليد ، حصول الصورة (طول + عرض)
الانباتي (اللامحدود)	المتقطع ، ما ليس بحادث أو عارض	تتلسخ ، تتسلسل ^(٢) ، اشراق - المستمر للتواصل ^(٣)
المجموعات	ثاني المقادير ، اكوار ، الافلاك ، طبائع ، مقولات اشخاص	اثبات المقادير
الشخص البشري	هيكل اصطناعي (نقي الحياة) ^(٤)	روح ، التنفس المادي (عملية التنفس)
المنطق الداخلي	عقل = (الحاسة السادسة) فقط	العقل ، والحواس الخمس الداخلية ^(٥)
نظرية تشكل الكون	تجويز ، حجة	عدل ، عقلية ازلية
الفرض الشرعي	فروض ، حرام	واجب ، محظور (للعقل)
النبرة	تأليب ، تأليب الانبياء	تصفية ، استعداد للمعجزات
الانام	مؤمن صحيح	الفضل ، معصوم
البحث (التشور)	حشر جسماني	مبدأ روحاني

(١) المبادئ التي تبناها الحلاج موضوعي تحتها خط . (٢) مبادئ تبناها جهم والاباضيون وهشام والنظام وابن كيان والظاهرية (انظر كتاب : الفرق بين الفرق ، ص ١١٤) . (٣) يعترف ابن سينا باللامتناهي المحتمل (انظر حجاجه ضد النزعة الذرية المنقولة عن طريق الجرجاني) . (٤) معترف بها من قبل هشام والنظام . (٥) - اثبات الحياة طبق للاباضية . (٦) هذه الحواس الخمس الداخلية هي : أ - حس مشترك يشتمل على كل الانطباعات والمشاعر . ب - خيال (يمارس دوره على الاحاسيس : معرفة من نوع حي) . ج - واهمة (ادراك الدلالات الخصوصية : عقل ذو تقدير واحترام) . د - حافظلة (ذاكرة حسية) . هـ - متخيلة (عقل ذهني) = متصرف (تركيب وتحلل) . لا يوجد في الفلسفة التومانية الا اربع حواس هي التي تأخذ ارقام : أ ، ب ، ج ، د .

(انظر بهذا الصدد نظرية البيان عند الشافعي والاصوليين ثم فيضان المخيال الغنوصي والصوفي ثم اقتحام الراسمال الرمزي للتشكيلات المعرفية الاستدلالية للعقل الكتابي .(انظر استشهدانا بيبير بورديو فيما بعد) . ينبغي الا ننسى أن التركيز على أحد هذه الانجاهات دون غيرها تتدخل فيه العوامل الاجتماعية والسياسية ؛ ذلك أن نجاح تيار فكري معين أو فشله أو ارتفاع أسهمه أو اضطهاده وسقوطه لا يتوقف فقط على الصلاحية الأزلية والقيمة الأولية للعلم الذي يؤسسه أو للعقيدة التي يبلورها والممارسات العقلية والثقافية التي يتبعها، وإنما هناك عوامل أخرى تدخل في الموضوع . فنضرب على ذلك مثلاً التيار الحنبلي (أو الخنبلية) الذي اضطهد أيام المأمون ثم ارتفعت أسهمه فيما بعد وأصبح أحد التيارات الأكثر

ارثوذكسية في الاسلام . لهذا السبب فلنأتي إلى آنية (la contingence) ممارسة العقل في الاسلام والصفة المؤقتة لهذه الممارسة ، أو بالأحرى التاريخية الجذرية لأنماط العقل وعمارته في الاسلام (*) . ونلاحظ أن كل مدرسة اسلامية معينة أو مذهب معين يستند نفسه على مفهوم العقل الارثوذكسي المستقيم ويرفض تطبيق هذه التاريخية على نفسه في حين يقل بتطبيقها على المذاهب الأخرى من أجل الخط من قدرها ورميها في ساحة ما هو عابر وزائل وشاذ ونحاطي .

٢ - ان المواقع الفكرية (او المواضيع) (topois) المذكورة في الجدول تدل على أنماط فضول نوع محدد من أنواع العقول هو : العقل التولوجي الفلسفي . كما أنها تبين لنا الموضوعات والمواقع الأخرى التي رمت ، لهذا السبب ، في ساحة ما هو مستحيل التفكير فيه (L'impensable) . بمعنى آخر فإن العقل الذي يشكله الأشعري مع اتباعه وحواريه سوف يرتبط بنظام محدد من اليقينيات والمعارف / واللايقينيات معارف (système de croyances — connaissances et de noncroyances — connaissances) إن هذا العقل يصبح تشكلياً ومكوناً للمؤمنين كلياً راح يتشكل ويتأسس تدريجياً ، أي عندما يصبح مؤهلاً لتأدية بعض الوظائف والحماية من البدع والابتكارات (الابتكار) . هكذا نلاحظ أن التحديد السلبي لهذا العقل يصبح أكثر أهمية من التحديد الإيجابي (**). الذي حظي وحده باهتمام المؤرخين . نقول ذلك ونحن نأخذ بعين الاعتبار قوة التقديس والتعالى التي يتمتع بها هذا العقل المؤسس والمشكّل ضمن تاريخ مجتمعات الكتاب بشكل عام .

إن الحلول التي اقترحتها كل من علم الكلام والفلسفة متضادة تماماً ، كما أنها تعكس لنا وتبين لنا إطار المباحثات الجدالية والايديولوجية الذي جرت في داخله مناقشة معظم هذه الموضوعات . كانت إحدى ميزات الأشعري (ويدون شك أحد أسباب نجاحه) تكمن في أنه أوجد الحلول لعدة مشاكل عالقة كمشكلة القرآن المخلوق / أم غير المخلوق ، ومشكلة الأعمال الانسانية هل هي حرة / أم اجبارية ، ومشكلة الصفات هل تثبت / أم تنفيها . . . ولكنه لم يلحظ لا هو ولا أتباعه ولا مناصروه الدوغمائيون بخاصة الى أي مدى هم مدينون في حيوية فكرهم وابتكارته إلى حجم المشاكل التي اثارها خصومهم وجراء

(*) يقصد اذكون بالتاريخية الجذرية لوضع العقل في الاسلام (l'historicite radicale) ان ممارسة العقل لدى مختلف التيارات ليست ازيلية خالدة ، وإنما هي مرتبطة بلحظة انبثاق معينة ، كما أنها واقعة تحت تأثير عوامل عديدة . ولذلك فإن انتصار هذا التيار أو ذلك لم يكن مضموناً دائماً كما أن الفشل لم يكن ابدياً في أحوال كثيرة . فكتيراً ما ينتج مذهب ما أو تيار ما بسبب ظروف اجتماعية وسياسية معينة ، ثم ينسقط فيما بعد نظراً لمحاكاة الظروف له .

(**) يقصد اذكون بالنهجية السلبية (أو بالتحديد السلبي) دراسة كل ما يحذف هذا العقل المؤسس والمؤسس على هيئة إطلاعية ونهائية من ساحة اهتمامه راسماً إياه في مهواي البدع والضلال . ان الكشف عن هذه الفاترة المجهولة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي يمثل اليوم ضرورة فكرية ومنهجية قصوى من أجل انطلاق « الفكر العربي المعاصر » .

هؤلاء الخصوم بالذات (*) لم يتبه المؤرخون بما فيه الكفاية إلى أهمية هذا الدور الإيجابي للعقول المنافسة وذلك بغية تقييم مفهوم العقل الاسلامي التعديدي والديالكتيكي . إن هذا العقل التعديدي يتطابق مع حقيقة الواقع الاجتماعية والتاريخية وحتى الجغرافية وذلك لأننا نجد أن كل العقول المنافسة كانت قد نشأت واکدت ذاتها في منطقة إيران - العراق - سوريا في الفترة الممتدة بين القرنين الأول والرابع الهجريين / السادس والعاشر الميلاديين .

انه لأمر ذو دلالة ومغزى أن المغرب الاسلامي (شمال افريقيا) الذي خضع بشكل مبكر للنسخة المالكية للعقل الاسلامي لم يلمس إلا قليلاً من قبل التوترات التنقيفية الخلافة التي حصلت في الشرق الأوسط . والشئ الذي لا يقل أهمية ودلالة عن ذلك هو أن انبعثت إيران من جديد بدءاً من القرن الخامس الهجري ثم ظهور السياسة السنية للسلاجوقيين قد أثيا الى اتساع الهوة والشقة بين السنة والشيعة ونشج عن ذلك مذهبان مدرسيان (سكرولاستيكيان) منفصلان تماماً ومختلفان (٣٦) .

٣- على الرغم من أن هذا الجدول مختصر وموجز فإنه يبين لنا على أنه يمكن لعدة مدارس أن تعتمد نفس الحل أو نفس الموقف الفكري . ذلك أن الحدود التي تفصل بينها ليست قاطعة ولا نهائية . ويمكننا أن نأخذ عن ذلك فكرة أكثر وضوحاً إذا ما درسنا أعمال المفكر الإيراني المتأخر ملا صدرا شيرازي . كان فازلور رحمان قد بين أن العقل الاسلامي يسترجع حيويته الخلافة عندما يقيم حواراً مع كل ممثليه المؤهلين ذوي الكفاءة (٣٧) . إن هذا المعطى أو هذا الشئ يفرض على المؤرخ منهجية معينة وإشكالية معينة هي : لا ينبغي فقط معرفة كيفية نشوء (أو إعادة تركيب) الديالكتيك الاولي الذي ولّد أشكال العقول المنافسة ومضامينها عن طريق التحليل التاريخي ، وإنما ينبغي أيضاً إظهار (أو نبش) ما هو مطموس ومحوّ ومنسي في كل حالة على حدة وذلك بمساعدة المنهجية السلبية في التحقيق التاريخي والدراسة التاريخية (٣٨) . كان جوزيف فان هيس (J . Van Ess) قد قدم لنا مثلاً رائعاً على نجاح هذه المنهجية عن طريق الدراسة التي خصصها لابن الراوندي المنبوء (٣٨) . ينبغي تعميم

(*) هنا تبلغ منهجية اركون ذروتها في الابتكار والنضج . انها تبين لنا أن تصارع الرأي والرأي المخالف في مجتمع ما يؤدي الى تنشيط حركة ثقافية وعقلية ديناميكية لا تقدر بثمن . اما سيطرة الرأي الواحد والمفكر الواحد والحزب الواحد على كل اجهزة المجتمع ففيه الخطر والمهلك على المدى البعيد . ان خنق حرية التعبير والرأي المخالف يضر بمصلحة المجتمع ككل بما فيه السلطة الحاكمة . هنا ندخل في مشكلة الحوار الحامي حول « الديمقراطية » ...

(*) مرة أخرى نستطرد قائلين بأن اركون يقصد بالتحري السليبي او المنهجية السلبية دراسة التاريخ من وجهة نظر الاتجاهات المحلوفة والمطموسة والمضطهدة وليس فقط من وجهة نظر التيارات الظاهرة والراسخة . لماذا ؟ لأن التاريخ العربي الاسلامي - وتاريخ اي أمة بشكل عام - هو جماع تياراته من سلطة أو معارضة ، ولأن النضج العقلي والفكري يفرض علينا اليوم أن نستوعب كل تيارات تاريخنا لا أن نتعصب لبعضها ونرفض البعض الآخر بشكل مطلق كما يحصل للأصف حتى الآن . هنا أيضاً ندخل في صميم إشكالية الديمقراطية والتعددية ونجد أن الماضي البعيد مفروس في لحمة الواقع المعاش . اين هم الذين يريدون ان يتجاوزوا انفسهم ؟

هذه المنهجية وتلك الممارسة على كل تاريخ العقل الارثوذكسي منذ القرن الرابع الهجري وحتى يومنا هذا .

٤ - إن الحديث الشهير الذي يتناول الاختلاف ويرى فيه « رحمة للأمة » يعبر بطريقته الخاصة عن فائدة الاختلاف فيما يخص أنماط تحيين (actualisation) للمواضيع التي تشكل بنوياً ، وبشكل واسع ، أعماق النفسية الجماعية .

إن التمثيل والدمج الجسدي (incorporation)^(٩٠) لفاهيم النبوة والإمامة (الإمام) والروح والنشور الآخروي داخل موضوعاتية (ثيماتيك) كل المدارس والمذاهب يدل على هيمنة الأفق المحسوسي أو الخاص للعقل التكنولوجي وذلك قبل أن يتشظى ويتفتت داخل سياق الثورة العالمية الحديثة . سواء أقالوا بأن النفس الروحانية هي وحدها التي سبعت يوم النشور أم أن الشخص البشري بكيته جسداً وروحاً هو الذي سيبعث ، وسواء أقالوا بأن الروح العاقلة من خلق الله أم هي انبثاق عن العقل الأول المطلق ، أو قالوا بأن كلام الله مخلوق بأصواته وحروفه وكلماته التي وصلنا عن طريقها أم أنه غير مخلوق حتى بهذه الأصوات والكلمات ، أو قالوا أخيراً أن المخلوق وحده هو الكلام الداخلي (الكلام النفسي أو النفسي) المتجلى في التعبير ، الخ . . . سواء أذاعوا عن هذا الرأي أو ذاك فإن الأمر غير ذي خطر ويمكن اعتباره بمثابة تعلدٍ غني ومثري في وجهات النظر الخاصة بموضوعات لا يمكن استغفادها ويحرص الجمع على الانتساب إليها .

٥ - كيف يمكن إذن - والحالة هذه - تفسير الإدانات واللعنات التكنولوجية المتبادلة والحروب والانقسامات العنيدة التي استمرت حتى يومنا هذا ؟ في الواقع ، أنه لا يمكننا الإجابة عن هذا السؤال عن طريق الاكتفاء بإجراء مقابلة أو مباحكة بين العقائد والاتجاهات التي عبر عنها الفقهاء صراحة . أنه لمن الضروري هنا أن ندرس نشأة كل تيار وكل نظام مغلق من الإيمان والمعارف / واللاإيمان معارف (أو اليقينيات والمعارف / واللايقينيات معارف) . ثم ندرس وظائفه والروابط التي تربطه بالمصالح الأيديولوجية والرمزية للجماعة التي انتجته . نريد أن نؤكد هنا بشكل خاص على ضرورة أن يدرس مؤرخ الفكر الاسلامي (أو يعيد

(٩٠) مصطلح التمثيل جسدياً (incorporation) يعود في تحديده وبلورته الى عالم الاجتماع الكبير بيير بورديو . نلاحظ ان اركون في هذه الدراسة يستند أكثر من مرة على مصطلحات هذا العالم الغد الذي غير أشياء كثيرة في خريطة علم الاجتماع الحديث . فقد اثار الى مصطلح الحس العملي أو بالأحرى الحاسة العملية ومصطلح التهيؤ والاستعداد (Habitus) ومصطلح الرأسمال الرمزي (le Capital symbolique) . سوف نعود الى كل هذه المصطلحات الأساسية في دراسة مطولة نأمل ان تنشرها مجلة « الفكر العربي المعاصر » في فترة لاحقة . اما التمثيل جسدياً فيعني « امتصاص » المؤمنين مثلاً لكل الراسمال الرمزي الاسلامي عن طريق الشعائر والطقوس الى حد انه يصبح جزءاً لا يتجزأ من أجسادهم .

التفكير من جديد) بمسألة الجانب الفكري الروحي (la part idéelle)^(*) من الواقع المادي ، ومشكلة أساس الغلبة أو الهيمنة في التاريخ^(**) وذلك بغية تحرير البحث العلمي من القوالب الجاهزة مثالية كانت أم مادية .

في كل الأحوال ، ينبغي أن ننحصر عميقاً عاملين أساسيين من عوامل التنوع والتغاير هما :

١) الطاقة الانتاجية الايديولوجية والرمزية للنص المشترك المتفق عليه من قبل كل الفئات الاسلامية المتنافسة .

٢) تأثير البنى والوظائف والآليات المختلفة ، أو بالأحرى لعبة مصرع عوامل الهيمنة في المجتمعات التي لمستها النصوص الاسلامية وانتشرت فيها . لنوضح هنا باختصار هذه المفاهيم الهامة :

نقصد بالنص المشترك (أو المجموعة النصية المشتركة le Corpus) تلك النصوص والطقوس والمعتقد التي تتيح لنا أن نتكلم ، كالأشعري ، عن جماعة الاسلاميين . في القرن الرابع الهجري حصل إجماع . بعد فترة طويلة من الاحتجاج والخلاف - على شكل ومضمون النص القرآني الذي انضاف اليه مؤخراً الحديث النبوي المنجز من قبل البخاري ومسلم بالنسبة للمسنين ، ومن قبل الكليني بالنسبة للشيعتين . نجد ، على هذا الصعيد المثالي النموذجي ، أن العقل الاسلامي بكل قناته يرسخ نفس الأفق الديني أو الرمزي ويستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها⁽¹⁾ . ولكنه يتسج (أو يولد) دلالات ومعاني متلازمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل بقائها على قيد الحياة أو من أجل مدّ سلطتها وهيمنتها . هكذا نجد أن الدلالات المتولدة تصبح محفوظات وراسخة في الذاكرة عن طريق اعضاء الجماعة أو الفئة المعنية وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة وموازنين القوى التي تحسم وجود المجتمع بكيته وتحدد له وجهته . أن الحدود الجغرافية لهذا المجتمع بالذات تتغير وتختلف بحسب درجة الانتشار الفعلي للسلطة المركزية . وعوامل الهيمنة في المجتمعات المدروسة منذ تدخل الظاهرة الاسلامية فيها (= منذ ظهور الاسلام وانتشاره في المجتمعات المفتوحة) هي التالية : ١ - انظمة القراية السائدة في المجتمعات القائمة على النسب والعصبية الدموية ما قبل الاسلام .

(*) يتخذ هذا المصطلح الذي بلوره مؤرخاً موريس غودليه أهمية كبرى في حسم الصراع الزمن ما بين المثالية والمادية . كان غودليه قد بين أن الواقع المادي أو الانتاجات المادية للبشر تحتوي على بعد فكري دوسي بالضرورة ، وأن الفكر بالذات يتحوّل الى قوة مادية . وبالتالي فلم يعد هناك من مبرر الى قسم العالم الفلسفي الى قسمين أو معسكرين : معسكر المادية ومعسكر المثالية كما حصل لدى الاتجاهات الدوغمائية والميكانيكية في الماركسية . ان غودليه ماركسي وهو لا يريد التخلي عن ماركسيته ، ولكنه يريد تطوير الجوانب الحية من فكر ماركس والتخلي عما تجاوزه العلم والزمن . ينبغي الاطلاع على كتابه

الاخير بعنوان : Maurice Godélier : L'idéal et le matériel . Fuyard 1984 .

٢ - الدولة - المجتمع التي تفرض تراتبات هرمية وظائفية بين المسلمين / وغير المسلمين ،
الأحرار / والعبيد ، الرجال / والنساء ، الحضريين / والريفين والبدو ... الخ ..

٣ - الدولة - الأمة (بالمعنى الديني لكلمة أمة) الطوباوية التي تحاول ان تتجاوز حدود
النسب والعصبة وتلغها وتحاول تجاوز الفوارق الاجتماعية والاقتصادية والعرقية . ولكنها لا
تمتلك الأدوات المفهومية ولا الأطر الثقافية ولا التقنيات التاثيرية الضرورية والملائمة لتحقيق
ذلك .

إن المصادر (العربية والاسلامية) المتوفرة لا تسمح لنا للأسف بأن نعرف بدقة كافية
السمات المناخية الايكولوجية والبنوية والآلية الوظيفية لإحدى الفئات أو لجميع الفئات التي
تعبّر عن ذاتها من خلال كل مدرسة أو طائفة والتي هي مذكورة في الأدبيات البدوية . يلاحظ
ب . كرون (P. Crone) مثلاً أن أبناء الدولة الخراسانيين الذين ساهموا في تأسيس الدولة
العباسية قد نسوا أصولهم الفارسية واصبحوا من دعاة التيار (= المذهب) الحنيلي . ويعتقد
السيد مونتغمري واط (M. WATT) بأنه من الممكن ربط التجليات الأولى للايديولوجيا
الامامية بالقبائل اليمنية في شمال الجزيرة العربية . أما رواب . موتاهيدي (Roy p. Mot-
tahedeh) فإنه يبين من جهته كيف تمت ترجمة التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي ولدها
السلطة المركزية لليوبيين الى لغة اخلاقية ودينية^(٤١) . وتحلل محاولات تفسير الواقع
الاجتماعي التاريخي هذه ، على الرغم من هشاشتها ، بالميزة التالية : انها توضح لنا أن
ديناميكية النص المشترك الذي يدعيه كل المؤمنين - أو الفاعلين الاجتماعيين بلغة علم
الاجتماع - وغزارته الانتاجية مرتبطة بشدة المتغيرات التي حلت بالطبقات والأصناف والقبائل
والأقوام والعشائر والدولة - المجتمع ، والتي أثرت عبرها كلها على التصور المتشكّل عن الدولة -
الأمة بالمعنى المثالي الطوباوي . والعقل الاسلامي يعبر عن كل هذه المصائر (مصائر الفرق
المختلفة) في الخطابات المتنوعة التي تنتجها المدارس والطوائف أو تعيد انتاجها وتكرارها .

I - ٥ - ٢) نلاحظ أنه من بين كل هذه الصيغ والتعبيرات فإن العقل الأرثوذكسي قد فرض
نفسه تدريجياً وكأنه الأكثر صحة ، أي الذي يعبر بشكل مطابق وأمين عن التعاليم المحفوظة في
النصوص المقدسة . ولكن نقف في وجه هذا الزعم التيولوجي ونفتنه كل التحريات والدراسات
التاريخية والاجتماعية واللغوية . لا يعترف العقل الأرثوذكسي ولا يقر بأنه يمكن للعقل المنافسة
أن تتوصل الى نفس المصادقية والصحة التي وصل هو إليها ، ولا يعترف بالأطر والوسائل
والممارسات المستخدمة من قبله ، أي من قبل عقل يمكن تحديده تاريخياً وثقافياً بشكل واضح .
كما أنه لا يعترف بأنّيته وصفته الاحتمالية ولا يعترف بالاستراتيجية الدوغمائية لأليته ووظائفية
وطريقة اشتغاله وممارسته . كما أنه لا يعترف بالضعف النظري لتراكيبه . يمكننا التحقق من كل
هذه الخصائص أو النواقص التي تميزه عن طريق قراءة الحكاية التالية التي تمثل جيداً السياق أو
الوسط الاستيعائي والاستيمولوجي الذي تولدت فيه العقول الأرثوذكسية وترسخت .

ينقل ابن عساکر (مات عام ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م) المدافع التحمس عن المذهب السني
بنسخته الأشعرية هذا الحلم الذي رآه الأشعري في نومه ، يقول :

« قال لنا الشيخ أبو الحسن رضي الله عنه : كان الداعي الى رجوعي عن الاعتزال وإلى النظر في أدلتهم واستخراج فسادهم أني رأيت رسول الله ﷺ في منامي أول شهر رمضان فقال لي يا أبا الحسن كتبت الحديث فقلت بلى يا رسول الله فقال لي (صلعم) فما الذي يمنعك من القول به قلت أدلة العقول معتني فتأولت الأخبار ، فقال لي وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة فقلت بلى يا رسول الله فإنما هي شبه فقال لي تأملها وانظر فيها نظراً مستوفى فليست بشبه بلى هي أدلة وغاب عني (صلعم) . قال أبو الحسن فلما انتهت فزعت فزعاً شديداً وأخذت أتأمل ما قاله (صلعم) واستبثت فوجدت الأمر كما قال فقويت أدلة الإثبات في قلبي وضعفت أدلة النفي » (. . .) . قال أبو الحسن فلأخذت في التصنيف والنصرة وأظهرت المذهب . فهذا سبب رجوعه عن مذاهب المعتزلة إلى مذاهب أهل السنة والجماعة رحمة الله عليه ورضوانه » (٤٦) .

سوف نقول قصيراً من أهمية هذه « الحكاية - الحلم » إذا ما استخدمناها فقط لتبرير موقف الأشعري بخصوص مشكلة رؤية الله . في الواقع ، إن هذا الحلم يشكل إطاراً روحياً وتيولوجياً للتحويل الشهير (conversion) الذي حصل لاستاذ العقل الأرثوذكسي والذي نقله من مواقع المعتزلة إلى مواقع أهل « السنة والجماعة » . وسوف يبشر الأشعري بعد هذا التحول في كل زمان ومكان بالاسلام الصحيح الخاص بـ « الفرقة الناجية » . لقد اسبغ رداء التقديس والتعالي على هذا التحول عن طريق التدخل المباشر للنبي في « بداية شهر رمضان » . إن النبي يتدخل أو يظهر والأشعري نائم ، أي في وقت تتعطل فيه الملكات القلبية للإنسان وضمن الظروف المثالية لتلقي تعاليم رسول الله . هكذا يتبدى لنا رسول الله تيولوجياً (عالم كلام) ، وهو يستخدم مفردات والفاظاً لم يكن يستخدمها في حياته لأنها تنتمي إلى زمن غير زمنه ، ولأنها شائعة ومنتشرة في الوسط العقلاني الذي عاش فيه الأشعري . نلاحظ هنا أن خصومه من المعتزلة قد حُط من قدرهم ليس عن طريق التفوق العقلي لعالم كلام يسهل دحضه ، وإنما عن طريق مشروعية النبي التي لا تناقش . نلاحظ ضمن هذا التصور أن الفعالية الجدلية الفكرية والاستدلالية تبدو « مشبوهة » وهي لا تصبح مقنعة وحاسمة إلا إذا « رسخت في القلب » . من المعروف إن القلب هو الجارحة (أو العضو) التي تستبطن تعاليم الوحي . إن هذه الحكاية - الحلم تحث على التأمل والاستبطان لأنها الوسيلة التي تتيح تحويل الحجج إلى براهين عن طريق فرضها وفرض مصداقيتها من قبل مشروعية النصوص المقدسة وسيادتها .

هكذا نرى كيف أنه يمكن للآطار القصصي أن يمر بصيغة تبسيطية مفهومة من قبل الجميع (أو بالأحرى من قبل جميع القلوب لأن الإيمان مركزه القلب) نوعاً من التيولوجيات الأكثر انتشاراً وفعالية وعسوسية من كل المجلدات الضخمة المحكمة التأليف والاتقان .

إن نشر وتعميم الموضوعات التيولوجية الأساسية بشكل شعبي يصبح مؤمناً ومضموناً من قبل هذا النوع الأدبي المكتوب أو الشفهي . كما ونجد أن عقلانية الفقهاء التيولوجيين - على عكس العقلانية التقنية والمصطلحية للمعتزلة والفلاسفة - قد غلّت التراث الشعبي وتغلّت منه وذلك بفضل الوساطة المزدوجة للشريعة والقصص (قصص الوُعاظ) . وهذا هو الشيء الذي يفسّر لنا

حجب تفوق العقل الارثوذكسي وأغلبته من الناحية السوسولوجية والعلمية ، هذه الاغلبية التي كثيراً ما يُخلط بينها وبين التفوق المعرفي والابستمولوجي (*) . لأن العقل الأرثوذكسي قد انتقى لذاته العناصر التكوينية للتراث الاسلامي الحي في الوقت الذي خضع فيه للعوامل والقوى المحلية (انظر بهذا الصدد ما حصل في مجال القانون والعقائد والأساطير والشعائر) فإنه قد مدّ من سلطته وفعاليته وآليات عمله حتى يومنا هذا على الجميع بدءاً من النخبة المثقفة وانتهاءً بالطبقات الشعبية التي بقيت مخلصه للتراث الشفهي فقط .

I - ٥ - ٣) هكذا نستطيع أن نفهم (والحالة هذه) لماذا نجد أنه من الصعب أن نستكشف كل الرهانات القرية والبعيدة لمثل هذا العقل . كيف يمكن أن نُميّز لدى الأشعري وكبار المفكرين الآخرين بين الحفزات الشخصية والمطامح العابرة والمصيبات الاضطرابية (العصبية للعائلة أو للمشيرة أو للمذهب أو للحزب أو للعرق) ، وبين الهم الفكري والشرارة الدينية والفضول العلمي والقلق الميتافيزيكي ؟

من المؤكد ، على أي حال ، أن شروط ممارسة الفكر - أي فكر - في المجتمعات الاسلامية التقليدية كانت قد غلبت دائماً الرهانات الآتية والمباشرة على الرهانات البعيدة . ذلك أن ضرورات المباحكات والمناظرات الجدالية من دفاع عن الذات أو احتجاج ضد الآخرين بالإضافة الى ضرورة التقليد الحرفي التام لتعاليم الشيخ المؤسس والمطالبات المحيطة للوعي النعم والكرم من الأمراء والخضوع الطوعي او اللاواعي للايديولوجيا المهيمنة ، كل ذلك راح يحد من جرأة المفكرين والباحثين على الابتكار والابداع ويحجم فعاليتهم النقدية . صحيح أن هذه الاكراهات والالزامات موجودة في كل المجتمعات البشرية ، والخصوصية الوحيدة التي تميز الفكر العربي الإسلامي عن غيره تكمن في أنه قد شهد قروناً طويلة من إحباط الديالكتيك الاجتماعي (او الحركية الاجتماعية) وعطالته ، وبالتالي فقد عاش فترة طويلة من التقليد والتكرار ونسيان أعمال الفترة الأولى (**) التي تميزت بالغلبان الايديولوجي والحوية الثقافية .

إن إحدى النتائج السلبية لهذا التطور التاريخي المعاكس لتطور الفكر في الغرب هو أن المسلمين يُغطّون اليوم (ربما أكثر من الفترة الكلاسيكية) رهانات التاريخ الأرضي وصراعاته بغطاء إسلامي . هكذا نلاحظ أن العقل الأرثوذكسي هو الذي يحدد من هم المؤمنون الحقيقيون ويميز بينهم وبين المفسدين في الأرض . كما يحدد ماهية الثورة الإسلامية والأنظمة الشيطانية عن:

(*) يميز أركون بشكل عام بين « الحقيقة » السوسولوجية والحقيقة العلمية والابستمولوجية . فالأولى العلمية تصحح حقيقة لسبب بسيط ووحيد هو أن العدد الأكبر من الناس يؤمنون بها في مجتمع معين وزمن معين . وأما الثانية فلا يمكن أن تكون حقيقة إلا لأنه قد برهن على صحتها علمياً ومعرفياً ، وكثيراً ما يحصل أن تبدو « خاطئة » وتُحارب لأن المجتمع يرفض الاعتراف بها ، ولكن قد يجيء وقت آخر تبطل فيه الحقائق السوسولوجية وتنتصر فيه الحقائق العلمية .

(**) يقصد أركون بالفترة الأولى القرون الهجرية الأربعة الأولى ، وربما حتى منتصف القرن الخامس . انها فترة التأسيس والخلق والانتاج .

طريق آية الله الذي لا يخطئ . إن المثال الايراني اليوم ليس إلا تكثيفاً متطرفاً لتجناه موجود في كل اتجاهات العقل الاسلامي وفعالياته . كانت الرهانات الدينية (من اجتماعية وسياسية وغيرها) قد اصبحت معظمة ومصعّدة (Sublimés) عن طريق الخطاب القرآني المشحون بالتعالي . إن القرآن يحوّل بشكل عجيب وسحري واستثنائي الديني الى مقدّس والزمني الى روعي والاقتصادي الى اخلاقي ويحوّل المناخ الفيزيائي للمحسوس الى كونٍ من الآيات والعلامات والرموز . كانت هذه العملية قد دعيت في الماضي بشكل غير دقيق وغير مطابق بالإعجاز . ان سامع القرآن أو قارئه مدعوّ لأن يجري ويكتشف وراء الأشياء الأكثر مباشرة وعسوية المعنى المطلق والآخر . والأشياء الأكثر آنية وعبوراً تقدّم فيه لكي نفهم وتُعاش وكأنها رهانات انطولوجية وأخروية وإلمية . وعندما كانوا يتصارعون ويكفرون بعضهم بعضاً ويضطهدون بعضهم بعضاً بخصوص مكانة الفعل البشري وصفات الله والقرآن مخلوق هو أم غير مخلوق والسببية والعالم أزلي هو أم حادث ، الخ . . . فإنهم لم يكونوا يربكون أن الصراع يخص شيئاً آخر غير وحدانية الله وعدالته وإرادته وحضوره الواقعي المحسوس . . .

لما كانوا مشغولين بتأمين تفوّقهم وانتصارهم كمشروعية دينية عليا ، فإن المتخاصمين من أشعرية ومعتزلة وإمامية كانوا يزادون على بعضهم بعضاً في الدفاع عن حقوق الله . وهكذا نسوا - أو على الأقل تناسوا - حقيقة أنهم إذ يذلّون كلّ ما في وسعهم من أجل فرض سيادتهم أو مشروعيّتهم فإنهم يقوون بذلك من سلطنتهم السياسية . يضاف إلى ذلك أنهم لا يهتمون ولا يقلقون لارتكاسات صراعهم الضاري الذي يهدف الى الحفاظ على تصوره الخاص لله بكل الوسائل وبكل الاتساعات وفجاجة الحاجة ، أقول ارتكاسات كل ذلك على الانسان . في الواقع أنه ضمن منظور العقل الأرتودوكسي فإن الحقيقة المشكّلة عن الله تقارب حقيقة الله ، وبالتالي فلا يمكن أن تنتج عنها إلا الانعكاسات الطيبة والخيرة بالنسبة للانسان . ولا يمكن دحض هذه النتائج والانعكاسات .

كنا قد لاحظنا أنّ الأشعري يكرّر في معرض النقاش عن مكانة العقل البشري حتى درجة الغشيان تعابير من مثل : على حقيقته ، على الحقيقة ، في الحقيقة (أنظر كتاب اللمع ص ٨٥ - ٩٠)^(٤٣) . إن التحليل اللغوي والأتسني لهذا النصّ المتميز يبيّن أن الحقيقة النهائية المستهدفة هي حقيقة الله المتجلّي في النصّ القرآني . ان الذين يدافعون عن هذا الله يدعون بأهل الحق . نحن نعلم أنه في علم البلاغة فإن الحقيقة (أو المعنى الحرفي) هي المضاد للمجاز . ونلاحظ أن هذا الأخير قد درس كثيراً بصفته أداة أدبية لإغناء الاسلوب في القرآن وتجميله (انظر كل الادبيات الخاصة بالإعجاز) . ولكنه لم يُدرَس أبداً في بعده الاستمولوجي بصفته عملاً ووسيلة لكل التحويرات الشعرية والدينية والايديولوجية التي تصيب الواقع . هكذا يمكن للغاري أن يتصوّر الحجم الضخم للامفكر فيه (impensé) الناتج بالضرورة عن نيولوجيا متغلّقة داخل حدودها ومشغولة فقط بتفسير خطاب لا تستطيع أن تدرك تاريخيته ولا ماديته اللغوية^(٤٤) ولا آليته الدلالية والسميائية . لقد تمّ الحفاظ على هذا اللامفكر فيه كما هو عليه بل ازداد خطورة بسبب العقل الأرتودوكسي السكولاستيكي المتأخر الذي فقد خصومه أيام الحقبة الكلاسيكية فلم يعد له من خصوم . لقد اصبحت مهيمناً بشكل كلي .

وهكذا تقلص إمّا إلى مجرد حوار ذاتي رتيب (monologue) في الزاوية الدينية أثناء المرحلة السلمية للحياة الاجتماعية ، وإمّا إلى مجرد الدعوة العنيفة للجهاد إذا ما أطلّ شبح الخطر الخارجي . ولكنّ ، لا يمكن القول بأن الرهان النهائي أو الأقصى لهذا العقل قد فقد أو زال . ذلك أن معنى مطلق الله أو الله المطلق كما جرى تحديده في سورة الإخلاص لم ينفك ابداً يشغل كل الوعي الاسلامي ويشكل هاجساً له . لقد استمر الدين يمارس وظائفه العديدة في ترميز الوجود البشري وفي تحييش الاحتجاج الاجتماعي وتبرير الوضع القائم وتسويغ السلطات السائدة في آن معاً ، وفي الاستلاب الجماعي وذلك بحسب الأوساط والفترات التاريخية والثقافية . وفي كل هذه الحالات فقد تم اللجوء إلى استخدام الحجج والخطابات التي بلورها العقل الاسلامي الكلاسيكي . إن هذا العقل يوسع من دائرة نفوذه فيتجاوز الدائرة المتنفذة ولكن المحدودة العدد للعلماء (أو رجال الدين) . وكلما راح هذا العقل يوجب عن الحاجيات النفسية والاجتماعية والايديولوجية للمتحوّلة والمتغيرة كلما فرض نفسه بمثابة الدروة العليا للمشروعية والسيادة على الأطر الاجتماعية المتسعة أكثر فأكثر .

سوف نحاول أن نثير هنا ، باختصار ، مجرى هذه العملية التاريخية والسوسيولوجية .

II

- الاسلامات ، العقل الأرثوذكسي والحسّ العملي المباشر (أو الخبرة العملية)

كما قد استعرضنا حتى الآن بشكل خاص الجانب النظري من العقل الاسلامي في الوقت الذي أشرنا فيه أثناء العمل إلى الأهمية الايديولوجية والحدود السوسيولوجية لإنجازاته الأساسية . ينبغي أن نكمل تحليلنا (أو دراستنا) عن طريق الاهتمام بالجانب العملي ، أقصد بذلك الاستخدامات الفعلية لهذا العقل والتي تمّت طبقاً لحاجيات الفئات الاجتماعية ومستواها أو أنماطها الثقافية .

سوف نتبع ، من أجل القيام بذلك ، المنهجية التقليدية والتراجعية (La méthode régressive — progressive) . وذلك بأن نعود إلى المرحلة القرآنية من أجل مدّ الاشكالية وتوسيعها لكي تشمل مختلف أبعاد علم الاجتماع الانتولوجي الخاص بالعقل الاسلامي .

لم يشر المؤرخون بما فيه الكفاية إلى الطابع الجدالي للخطاب القرآني . من المعروف أن كل عمل انبي قد هدف إلى الخط من قيمة الرأسمال الرمزي^(٤٥) للجاهلية واستبدال الرأسمال الرمزي الاسلامي به . ومفهوم الجاهلية حسياً ورد في القرآن يطابق - على الأقل في وظائفه الايديولوجية - مفاهيم العقلية البدائية والمجتمع العتيق (archaïque) والمجتمع الذي لا يعرف الكتابة والفكر المتوحش . كان علماء الانتوغرافيا (أي تصنيف الشعوب بحسب لغاتها) والانتولوجيا قد بلوروا هذه المفاهيم واستخدموها أثناء دراستهم للمجتمعات والقبائل الاغرابية

البعيدة (*) . جاء بير بورديو لكي يسقط هذه المفاهيم المكررة الخاصة بالتضاد ما بين الثقافة العالمة (la culture savante) / والثقافات الشعبية ، أو بين المجتمعات المدجنة المدنية / والمجتمعات العتيقة ، الخ . . . وحاول أن يفرض موقفاً جديداً للعقل النظري ومنهجية جديدة من أجل بلورة فهم لا إيديولوجي أو فوق إيديولوجي لكل الممارسات البشرية في كل أنواع المجتمعات . أن مفهوم الحس العملي (le sens pratique) يميلنا الى مستويين غير منفصلين من الدلالة والممارسة والعمل . وينبغي على المحلل السداس من خلال عمله ان يستكشف موضوعيهما من أجل تجاوز الذاتية الفيتو ميتولوجية والموضوعاتوية البنيوية (**) (le subjectivisme phénoménologique et l'objectivisme structuraliste . فلدينا من جهة الأثار الاجتماعية المرافقة لكل خطاب عالم ، هذا الخطاب الذي يتقدم عادة وهو يرسخ سكوته وأسمه ويشكل موانه العلمية عن طريق فرز ممارسات الناس الذين يراقبهم أو يدرسهم وتقطيعها واصطفاء عناصرها ذات الدلالة . . . ولدينا من جهة أخرى الممارسة الحقيقية الواقعية للناس المزدوجين بمنطق الممارسة الحية أي « المزدوجين ليس بأسس أو قواعد واعية ومتواصلة ، وإنما بتصورات عملية كنيسة حتى على ذاتها أو غير واعية بذاتها ، وقابلة للتغير بحسب منطق الوضع أو الحالة ووجهة النظر التي تقرضها والتي هي جزئية تقريباً بشكل دائم » (٤٦) .

نجد أن أول عقبة ابستمولوجية ينبغي تجاوزها فيما يخص الوسط الاجتماعي والثقافي

(*) يميز أركون هنا للزديد من الدقة بين علم الأنثروغرافيا (Ethnographie) وعلم الاعراق (الأنثولوجيا) (Ethnologie) . غني عن القول ان العالين متداخلان ومتكاملان ، لأن دراسة الشعوب وتصنيفها طبقاً للغات والسنتها شيء يكمل دراستها من حيث عاداتها وأديانها وبنية القرابة السائدة فيها وأنظمة الانتاج أيضاً .

(**) في الفصول الأولى من كتابه « الحس العملي » يستعرض بورديو مفصلاً هذين الاتجاهين في الفكر الحديث ويحاول تجاوزهما عن طريق طرح خطأ ثالث ومنهجية ثالثة . وهو يتخذ كمثال على الذاتية الفيتو ميتولوجية « اللاعلمية » أبحاث جان بول سارتر بخصوص المجتمع والثورة والماركسية ، الخ (انظر نقد العقل الجدلي) . ويتخذ كمثال على الموضوعاتوية البنيوية أبحاث كلود ليفي ستراوس الذي يدعي العلمية الكاملة في البحث . انه يتقدم كليهما لأسباب مختلفة ، وعلى الرغم من أنه يعتبر أبحاث ليفي ستراوس الأنثولوجية والأنثروبولوجية أكثر جدية وعلمية من أبحاث سارتر ، فإنه يأخذ عليه وقوعه في نوع من « العرافية المركزية الأوروبية » دون أن يدري ، لأنه لم ينتقد فرضياته واساليه في الدراسة بشكل كافٍ . إضافة الى التحديد السابق يمكن القول بأن الحس العملي الذي يلحظه علماء الأنثولوجيا بالفكر « البدائي » أو ما « قبل المنطقي » أو « المشوش » ليس الا المنطق العمل العفوي المتجه فوراً نحو الممارسة والعمل . وهو موجود في كل المجتمعات « البدائية » كما « الحضارية » . ونحن نمارسه يومياً بشكل غير واع تقريباً عندما نحاكم الأمور بشكل عفوي أو نقوم برد فعل تجاه شيء ما أو نتحدث في مشاكل الجنس أو السياسة أو تقييم الناس ، الخ . . . وهنا يتساءل بورديو بحث : لماذا نكون « موضوعيين » عندما ندرس الشعوب الأخرى ونقيم عاداتها وتقاليدها ، وننسى الموضوعية تماماً عندما نتحدث عن انفسنا ؟

ان منطق ما قبل المنطق (أو الحس العملي) الذي نمارسه في حياتنا اليومية كثيراً ليس هو المنطق العملي أو الرياضي الذي نستخدمه فقط أثناء البحث العلمي .

الاسلامي هي النزعة التبولوجية المتعالية (le transcendantalisme théologique) التي حلت محلها النزعات القومية الحديثة واستخدمتها . أن المنافسة التي دشنها القرآن بين « أنوار الاسلام » و « ظلمات الجاهلية » لم تنفك في الواقع تنمو وتزايد بظهور الدولة الخليفية ثم السلطات المحلية المختلفة التي تلتها انتهاء بزعماء الزوايا الدينية او المرابطين . ان التضاد الذي نصّ عليه الله - واذن فهو متعال - بين أهل الكتاب المقودين والمهدين على طريق النجاة ، وبين الأميين الذين « لا يعلمون الكتاب الا أماني وان هم الا يظنون »^(٢٧) (البقرة آية ٧٨) ، أقول أن هذا التضاد قد عمّق ورُسِّخ من قبل الفقهاء التبولوجيين كما رأينا سابقاً وحَوَّل الى نوع من القانون الصارم المشتمل على التحديدات المطلقة والنوع والتصنيفات والتقسيمات . والقاعدة الابستمولوجية أو المبدأ الابستمولوجي الذي ذكرنا به آنفاً بخصوص الآثار الاجتماعية (les effet sociaux) المرافقة لكل خطاب علمي تجبرنا على أن نتفحص هنا صعوبة نظرية أساسية يهملها اختصاصيو الاسلاميات عادة أو يحتالون عليها وهي : كيف يمكن أن نفسر بشكل مطابق وصحيح العمليات البلاغية والشعرية والسميائية الدلالية التي يجلّ القرآن بوساطتها رأسمالاً رمزياً جديداً محلّ الراسمال الرمزي القديم الخاص بالجاهلية ؟ في الواقع أنه يعتمد على تاويل هذه العمليات الأولية الأصلية كل التحريات والدراسات التالية المركّزة على المجتمعات التي اسقط عليها العقل الاسلامي تفسيراته الخاصة . أن نفسر ذلك بشكل مطابق وصحيح يعني :

١ - أن نأخذ بعين الاعتبار كل الرهانات الأولية من رمزية ومادية ، هذه الرهانات التي كان قد استهدفها الناطق الأكبر والفاعل المرميل (أي الله بالذات بحسب المؤمنين ، أو محمد بحسب المؤرخ النقدي) ، والتي استهدفها أيضاً المناصرون للدعوة ، ثم معارضوها أيضاً الذين يذكرون دائماً بشكل سلمي في القرآن .

٢ - اتخاذ موقف مستقل تماماً إزاء التصورات المولدة لأنواع القيم والأحكام والسلوك التي رُسِّخها العقل الاسلامي الكلاسيكي بعد فوات الأوان او بعد حصول الأمر الواقع après coup (المقصود أن انتصاره لم يكن مضموناً أو محتوماً في البداية) . يلاحظ بأن اتخاذ مثل هذا الموقف المستقل مستحيل بالنسبة للمؤمن وذلك لأن انغماسه في الحس العملي المرتبط بالإيمان لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمر في آن واحد . إنه لا يستطيع أن يفصل عن إيمانه ولو للحظة من أجل ان يتخذ مسافة نقدية ويدرس الأمور بشكل تاريخي وعلمي . ينبغي أيضاً مراعاة مراتبية ذرى الدلالة والمعنى (من كينونة وملكية وسلطة ودلالة ومعرفة . . .) وذلك من وجهة نظر الناس المدروسين أو المجتمعات المدروسة ومن وجهة نظر النظام المعرفي والمنهجي (التغير باستمرار) لجماعة الباحثين في آن معاً .

كما نرى ، فإن مشروعاً كهذا مستحيل التحقيق ، أو بالأحرى فإنه ينبغي الشروع به باستمرار . وهذا ما يترك المجال واسعاً وحرّاً للمبادرات الخلاقة وللتلاعبات الاستلابية على السواء . إننا نأمل فقط ، فيما يخصنا ، أن نكون قد ساهمنا ولو قليلاً في الحدّ من نجاح الايديولوجيات المدمّرة عن طريق صياغتنا لهذه الإشكالية بشكل دقيق وصارم . كيف يمكن أن نتقدم الى الاسام على الرغم من كل الصعاب ؟ عن طريق تسجيل

الملاحظات التالية :

١ - من الناحية اللغوية (الألسنية) : ان الخطاب القرآني قد أحدث قطعة معينة مع نظام اللغة العربية السائد في القرنين السادس والسابع بعد الميلاد . لم نستطع تحديد مستويات هذه القطعة ودرجتها أو مداها . إنه قد رسخ اشكالاً ومضامين من التعبير لا تزال تتحكم حتى الآن بالروابط الكائنة بين اللغة والفكر ، وبالتالي فهي لا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي . كان بعضهم قد تحدث بحق عن حكم اللغة أو الكلام^(١٨) (logocratie) الذي ولّد تحت تأثير الفكر الإغريقي ما يدعى بالمنطقية المركزية للعقل أو بالعقلانية المركزية (logocentrisme)^(١٩) .

٢ - من الناحية الطوبولوجية أو الموقعية (Topologique) : نلاحظ أن الخطاب القرآني يتناول الموضوعات والمواقع المشكّلة للفكر الكوني أي : الكينونة والكائنات (= المخلوقات) والعوالم والزمن والفضاء والحياة والموت والحقيقة والخطأ والمشروعية والسلطة والشخص والقانون والعدالة ، الخ . . .

٣ - من الناحية النموذجية أو التصنيفية النوعية : (Typologique) نجد أن الخطاب القرآني يؤسس التمايزات والفروقات بين الطبيعة والثقافة وبين المعلوم والمجهول (= الغيب بلغة القرآن) ، وبين التمييز العقلاني والاختلاط اللاعقلاني ، وبين المتعالي والمحسوس ، وبين الدائم والآني العابر ، وبين الحالة الساكنة والممارسة المتحركة ، وبين الطاهر والنجس ، الخ . . .

٤ - من الناحية الفكرية الاستدلالية : نلاحظ أن البنية النحوية للخطاب القرآني تولد نظاماً خاصاً للأشياء يتحكم بممارسة العقل وآليته . أن قصص القرآن تشكل بواسطة الشخصيات الرمزية الكبرى والأحداث الجسام المحاجة التي يفرض بها نظام الأشياء نفسه وتبرر ذاتها الأحكام المطبقة على السلوك البشري .

٥ - من الناحية التاريخية : أنه يصل الاحداث المتقطعة والمعبرة بتاريخ النجاة الأخروي ، ويصل الزمن العادي للفعل البشري بالزمن الابدئي ، ويصل الحياة الآنية المباشرة بالحياة الأخرى والعالم الدنيوي بالعالم الآلي .

٦ - من الناحية السيميولوجية الدلالية (Sémiologiquement) . نلاحظ أن كل معنى إيماني دلالي فيه (connotation) يشكل نقطة انطلاق لنظام داخلي يكون تركيبة مجمل النص القرآني ولنظام خارجي يجسد المعنى الدلالي الذي يدركه كل مؤمن طبقاً لشروط وجوده الخاصة .

٧ - من الناحية السيميائية (Sémiotiquement) : انه - أي الخطاب القرآني - يشكّل بنية لادماج وتثّل مختلف أنواع الحس العملي . نلاحظ مثلاً أنه في الوقت الذي يُحدث فيه القطعية مع الكون الديني للجهالية فإنه يأخذ منه عندها كبيراً من الدعائم الرمزية ويدمجها ويمثلها . (انظر بهذا الصدد ظاهرة الحجّ ، وأيضاً كل القانون الاخلاقي ومفهومه المركزي الاسامي :

أي مفهوم الرُّعْض . يمكننا أن نجد هذا المفهوم أو هذه الظاهرة ، ظاهرة العرض ، في أوساط عرقية ثقافية أخرى غير الوسط العربي الجاهلي . نصرب على ذلك مثلاً آلية ممارسة الراسمال الرمزي لعمله في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر كما كان قد درسه بير بورديو . هناك تشابه بين هذا الراسمال وبين الوضع السائد في المجتمعات العتيقة للشرق الأوسط^(٥٠) .

إن مفهوم بنية التمثيل والاندماج هذا (اقصد تمثل أنواع مختلفة من الحس العملي) هو اساسي وحاسم من أجل تفسير العملية التاريخية والسوسيولوجية التي أدت إلى هيمنة وانتشار القيم الدينية الاسلامية في الأوساط العرقية والاجتماعية والثقافية الأكثر تنوعاً^(٥١) . ينبغي على التحليل العلمي أيضاً أن يأخذ بعين الاعتبار أنماط الانتاج والتبادل السائدة في المجتمعات التي أصبحت إسلامية . إن هذه المجتمعات تعطي الأولوية قبل الاسلام وبعده « للعمل الرمزي الذي يهدف الى (تحويل) أو تحويل (transmuor) العلاقات المحتومة والمصلحية بالضرورة المفروضة عن طريق القرابة أو الجوار أو العمل الى نوع من العلاقات الانتقائية من فنّ المبادلة وذلك عن طريق إشاعة الوهم الصادق بوجود علاقات تبادل برئية وغير مصلحية . كما أنه يهدف ، بشكل أعمق وأكثر جذرية الى تحويل علاقات الانتاج التمسّية المتمثلة باستغلال المرأة من قبل الرجل والصغير من قبل الكبير أو الشباب من قبل الشيخ الى علاقات دائمة وثابتة لأنها مؤسسة على أساس أنها بدئية وطبيعية لا تناقش »^(٥٢) . من هنا نفهم كيف أن الادخال العنيف والمقاسم من الخارج لاساليب الحساب الباردة للاقتصاد الانتاجي والاستراتيجيات المعرفية للعلوم الاجتماعية يولد التشنجات والألام التي نشهدها اليوم في المجتمعات العربية والاسلامية . ذلك أن هذه العلوم الحديثة تكشف للرعي وتعري له الظروف الحقيقية والواقعية للوجود ، أي للحدائنة المادية والعقلية المبلورة في مكان آخر (المقصود : في الغرب) .

ينبغي ألا ننسى أن البنية الدينية للتمثيل والصهر والدمج هي عبارة عن بنية مفتوحة ومنغلقة على نفسها في الوقت ذاته . إنها تشكل فضاءً تسقط عليه أوفيه كل الدلالات والمعاني التي ينتجها المؤمنون . ولكن العقائد المبلورة والمفروضة من قبل العقل الارثوذكسي هي متمثلة جسدياً (incorporé) من قبل كل مؤمن الى حد أنها تصبح « جزءاً من جسده » لكثرة تكرارها طقسياً وشعائرياً . إن القيم والتصورات واساليب الادراك والتقييم وأنواع السلوك المتولدة عن الخطاب القرآني (الذي هو خطاب تثقيفي تربيوي^(٥٣) من أوله الى آخره) تختلط في الحياة العملية (بواسطة أداء الطقوس الفردية والجماعية) بقيم وتصورات الراسمال الرمزي العتيق السابق على القرآن والسائد في الجزيرة العربية . إنها تختلط به من أجل تشكيل عادات متأصلة وجبارة تمتلك الفرد أكثر مما يمتلكها وتشكل نوع حركاته ومواقفه الجسدية وغيباله الى درجة أنها تعد من حريته في الفكر والممارسة^(٥٤) .

* المقصود هنا تفسير كيفية انتشار الاسلام (الذي ظهر في الأصل في بيئة شبه الجزيرة العربية ، في الأوساط السورية والعراقية والايوانية والمصرية ، الخ ، ثم كيفية انتشاره في المغرب ذي البنية السوسيولوجية البربرية الأصل . يبدو أن الحس العملي أو الراسمال الرمزي العتيق السائد في كل هذه البيئات كان متشابهاً مما ساعد على انتشار الاسلام فيها .

كان الكثيرون قد اعتادوا على وصف (أو دراسة) حضارة الاسلام الكلاسيكي من خلال وجهات النظر الرسمية التي أبدتها الأدبيات العالمية (la littérature savante). وإذا ما تركّ حيزٌ صغيرٌ من الحركات الشعبية فإن ذلك يتم ضمن مقياس ان النخبة قد وافقت على التحدث عنها ليس إلا . يصبح عندئذٍ ممكناً من وجهة النظر الرسمية تشكيل صورةٍ عن اسلام متمائل ومنسجم ومعتقلٌ وموحد بشكل مطابق ومشابه للعمل الذي أنجزه العقل الأرثوذكسي كما رأينا سابقاً . ولكن ، إذا ما عكسنا وجهة النظر هذه وأخذنا بعين الاعتبار وظائف الاسلام ومدى انتشاره انطلاقاً من الحياة اليومية للشعوب المتجذرة والمنغمسة في ممارسات ألفية وحية دائماً فلإننا نكتشف عندئذٍ أن هناك أنواعاً عديدة من الاسلام (= من الاسلامات) يقدر عدد الفئات العرقية - الثقافية . وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار منطقة متناخضة ومنسجمة عرقياً ولغوياً كالمغرب الكبير . أقصد بذلك خلفيته البربرية المشتركة التي اعتنقت صبغة محددة من العقل الأرثوذكسي : الاسلام المالكي) ؛ أقول لو أخذنا هذه المنطقة بعين الاعتبار فلإننا سنجد فيها أنواعاً عديدة من الاسلام مطابقة لتعددية الممارسات والطقوس المحلية واختلافاتها . ان هذه الاختلافات ليست ناتجة فقط عن دوام واستمرارية هوية كل فئة أو جماعة ، وإنما هي ناتجة أيضاً عن تاريخ الروابط بين كل فئة على حدة مع الدولة الاسلامية المركزية . أقصد بالهوية هنا العقائد والعادات والفنون وطُرز الاندماج البيئوي مع الطبيعة والذاكرة الجماعية ونظام القرابة وتقسيم العمل وكل المعطيات التي تشكّل أرضية الوجود اليومي . نلاحظ أن بعض هذه المعطيات سابق على الاسلام وبعضها لاحق له ، أي جاء بعده . ونلاحظ أنه كلما كانت الدولة الاسلامية قوية ومستقرة كلما استطاعت أن توسع من دائرة تطبيق الشريعة . وكلما ضعفت وتغيرت من قاعدتها الاجتماعية أو قطعت علاقاتها مع التجمعات الحضرية الكبرى فإن التناقض أو التنافس بين الحس العملي الاسلامي الذي جعله القرآن نموذجياً ومثالاً (وهذا ما كنا قد اسميناه بتجربة المدينة ^(٥٤)) ، والذي هو متمثل بالشريعة والعقل الأرثوذكسي المؤسس والمؤسس ، أقول أن التناقض والصراع بين هذا الحس العملي وبين الحس العملي المحلي والقديم السابق على الاسلام وذي العناصر المتواترة باستمرار ينتهي لصالح هذا الأخير .

والحال النموذجي الذي يمثل هذه الحالة الاجتماعية - التاريخية أحسن تمثيل كان قد قُدم لنا من قبل ابن تومرت الشهير الذي عاش بين عامي ٤٧٣ - ٥٢٥ هـ / ١٠٨٠ - ١١٣٠ م . ان تجربة ابن تومرت قد تكررت على نطاق كبير أو صغير من قبل كل الأشخاص الذين انحلوا لقب المهدي ، ومن قبل المرابطين المبشرين ومعلمي الصوفية المؤسسين للزوايا الدينية ، أي من قبل كل الفئات المتصارعة من أجل الحفاظ على استقلاليتها أو ترسيخ هذه الاستقلالية وتوسيع مداها . ان مثال ابن تومرت ، أو بالأحرى التجربة التاريخية لابن تومرت ، ذو دلالة كبيرة لأنه يجمع كل عناصر واستراتيجيات نظام العمل التاريخي (le Système d'Action Historique) المميز للتجمعات التي اعتنقت الاسلام . كان ابن تومرت بربرياً ولد في جبال الأطلس الواقعة في المغرب الأقصى . وكان أولاً وقبل كل شيء عضواً في عائلة الحارقة التي تنتمي الى قبيلة المصمودة . وقد تمثل تماماً كل العادات والتقاليد التي تتيح له إعادة إنتاج (reproduire) أو تقليد أخلاقية المحافظة على العِرْض والشرف والهوية والقوة التي تؤمن بها الجماعة وتعتز بها .

ولكنه كان متأثراً أكثر من غيره بالبنية الدينية الاسلامية للتمثل والصُّهر والدمج . وكان يتحلل بحس التعامل الالهي للضاد للزعة الاحيائية المنتشرة في محيطه ^(٥٠) (Animisme) ، ومتأثراً بسيرة الرسول كما كان ابن اسحاق ثم ابن هشام قد صاغها اديباً وقولبها وحوَّراها أو حوَّلها . فمحمد أيضاً قبله كان عضواً في اسرة محلدة (بني هاشم) وعشيرة محددة وقد اختاره الله وهده وأزده من أجل ان يلمَّ ذويه والقبائل الأخرى ويسير بهم على طريق الهدى والنجاة . كان هناك تشابه اذن من الناحية الاجتماعية - الثقافية بين قبيلة الحارقة في جبال الأطلس وبين بني هاشم في مكة . وفي كلتا الحالتين كان الشيء المهم في البداية هو الجاذبية الشخصية وتدخل الارادة الالهية والرؤيا الاخروية المتلازمة مع الزعة التقديسية المحيطة السائدة ، أكثر مما كان مهماً وجود عقل اوثودوكسي مستند على تاريخ متسلسل زمنياً وعلى قانون تشريعي ونظام تيولوجي . هذه اشياء انتت فيها بعد . سافر ابن تومرت الى المشرق لكي يطلع على مكونات العقل الارثودوكسي في أرضه بالذات ويكتسب المشروعية الدينية . وهكذا تحدث كعب التاريخ لنا عن قصة لقاءه بالغزالي وأخرجتها بشكل أدبي مثير وأعطاها أهمية كبرى . وبين ذلك لنا بوضوح مراتبية العوامل الثلاثة الضرورية من أجل إنتاج المجتمع في الاسلام (المقصود توليد المجتمع وتأسيسه) .

في الواقع ، أن ابن تومرت الناشئ في عشيرة ويثة ضعيفة في اسلامها ، لا يمكنه ان ينتطح الى رتبة العالم أو الفقيه المأذون المؤهل لتفسير كلام الله وتعاليم نبيه وإرشاد الأمة الاسلامية . ولذلك فقد كان ينقصه شيء واحد هو : التكريس الروحي والعلمي (بالمعنى الاسلامي والديني لكلمة علم) وهذا ما حصل بعد سفره الى المشرق .

وهذا التداخل بين الجاذبية الشخصية المرتبطة بالقرآن والنبي وبالمعرفة التاملية الاستدلالية التي زيد في أهميتها عن طريق هبة العلم الاسلامي وبين الحس العملي والشعوب التي ينبغي تجميعها من أجل إصلاحها وتمدن سلطتها وقوتها ، كل ذلك يضع على عكس الرهان المخيال الجماعي والعقل الفردي بنفس الدرجة . ويفضل هذا الخلط وعدم التمييز بين المخيال المجيش بواسطة الأمل بالنجاة والخلاص ، وبين العقل الحريص على البرهنة والتبرير فإن التواصل يصبح ممكناً بين العلماء ذوي الدرجة العالية ، أي ورثة الأنبياء وبين الشخصيات ذات الجاذبية الساحرة وبين الطبقات الشعبية . إن هذه الشخصيات ذات الجاذبية الساحرة (charisme) تستطيع أن تجمع بين الجاذبية ذات الجوهر الروحي وبين السلطة السحرية والشعوذة . من المعروف أن العقل « الارثودوكسي » كان قد أدان مثل هذا الخلط في شخصية ابن تومرت ^(٥١) . وبعد عودته من المشرق كان ابن تومرت قادراً على ضمان عملية التواصل هذه لأنه يستطيع ان يتوجه مباشرة بالبربرية (أي لغة الحس العملي والفكر المترخس) الى الوسط المحيط الذي يجهل الشريعة ، ويستطيع في الوقت ذاته أن يتحدث باسم التعاليم التي اكتسبها من العلماء الذين يحق لهم وحدهم تفسير النصوص المقدسة . ولكن المبشر الجديد (او الداعية) اذ جيش هكذا شعوباً

* المقصود بالزعة الاحيائية هنا ذلك الموقف الذي يمزو للاشياء روحاً مشابهة للروح البشرية . إنها نوع من وحدة الوجود اذن .

عديدة ومتنوعة قد أثار رد فعل الرابطين الذين يتحكمون بالسلطة المركزية . وعندئذ اخذ الفقهاء المالكيون الذين يسيطرون رسمياً على الأرثوذكسية الدينية (أي المتقنين العضويين بحسب لغة غرامشي) يلوحون ويهددون بالمشروعية العليا للعقل الأرثوذكسي المؤسس والمؤس ضد ضلال الزندقة والبدع التي جاء بها هذا المذعي ابن تومرت . ولكي يستطيع ابن تومرت صدد هذا الهجوم فقد انخرط فيما سوف ادعوه بالمزاينة المحاكاتية (la surenchère mimétique) للرفع من قيمة الذات والحط من قدر الخصم ، وذلك من أجل التوصل إلى المشروعية العليا وممارسة السلطة الناتجة عنها بالضرورة . راح ابن تومرت يزاود على أرثوذكسية الفقهاء عن طريق إعلان عقيدة متشددة في التعالي والتوحيد والتمسك بها . ثم زاود (surenchérir) على السلوك العملي للمسلمين الخاضعين للشرعية وذلك بتقليده الأكثر مباشرة للسيرة النبوية بالذات . وقد تمثل ذلك بجعل السلطة طقوسية شعائرية والتقيّد الحرفي والصارم بالمحرمات وفرض الشهادة الایمانية بصفتها استبطاناً للهوية وتأكيداً لها والتركيز على فكرة الصبغة والصحابة . وبعد وفاته انتقلنا مع تلميذه عبد المؤمن إلى مرحلة تأسيس الدولة الرسمية ببطقة علمائها وعقلها الأرثوذكسي المبلور في لغة عالية ، فصيحة ومقدمة (اللغة العربية) ، وإذن فهي مزودة بجهاز سياسي وثقافي قادر على نشر الأرثوذكسية وتمهيش الحس العملي والفكر المتوحش المحلي الذي كان قد شكل في بداية الحركة دعامة المشروع التاريخي ورهانه في آن معاً^(٩٦) .

إن نظام العمل التاريخي هذا ذا الجوانب المتعددة ليس حكرًا على المجتمعات الواقعة تحت تأثير الظاهرة الإسلامية وإنما نجده في كل مجتمعات الكتاب (المقصود أهل الكتاب أو الكتابات المقدسة) . إن الصراع الدائر في هذه المجتمعات من أجل استكشاف المعنى الصحيح للكتابات المقدسة يحجب آليات التوصل للسلطة والمهمنة وممارسة هذه السلطة . أنه يخلع حجاباً معتقاً على هذه الآليات ويغطيها بغطاء التقديس . إذا ما تجاوزنا حالة مجتمعات الكتاب الخاصة هذه ، فإننا نتوصل إلى استكشاف اشكالية انترولوجية كبرى تتداخل فيها العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية .

ما هي إذن ضمن هذا المنظور مصداقية الاطار التسلسلي الزمني الذي يسجنون داخله تاريخ الاسلام ؟ ما الشيء الذي يميز فترة التأسيس والعصر الكلاسيكي عن الفترة التي دعوناها بفترة المحافظة^(٩٧) (أو الحفاظ على القيم) ثم القطيعة والانبعث^(٩٨) ؟ ان تجرية المدينة التي تحولت إلى لحظة تدشينية لنظام العمل التاريخي المتفرد الذي لا يمتزج إلى أي نظام آخر تصبح هي بالذات ضمن المنظور الانترولوجي عبارة عن تقليد محاكاتي أو إعادة إنتاج محاكاتية للنموذج (الموديل) النبوي المحفوظ في ذاكرة شعوب الشرق الأوسط المرفق ببعض التعديلات الملائمة واللازمة للوسط العربي . كان هذا النموذج النبوي قد أثر من قبل القصص العديدة التي استعدها القرآن وأعاد بلورتها من جديد . في هذه الاستعادة التي تمت من جديد باللغة العربية والتي توافقت مع العمل التاريخي المحسوس لمحمد الذي أسس دولة ، نجد أن هناك ، فعلاً ،

(٩٦) لا يجيد محمد أركون استخدام مصطلح عصر الانحطاط ، وإنما يفضل عليه مصطلح « المحافظة على القيم » وتكرارها طيلة العصر السكولاستيكي . انظر بالفرونسية كتابه :

La pensée arabe Paris . 1979 P . 80 — 84 . 2^e éd .

انطلاقةً جديدةً للقانون الوجودي ونظام الدلالات الایمائیة التي لا يعرف معناها إلا صانعو التاريخ الحي المعاش في منطقة الحجاز . وقد توسع هذا القانون فيها بعد لكي يشمل كل الشعوب والمناطق الأخرى التي اعتنقت الاسلام .

ونظام الدلالات الایمائیة هذه التي ترعرعت داخل نفس الاطوار النبوي والمبدونة في حكايات التأسيس والمحافظة عن طريق الذاكرة والمنقولة بواسطة التراث الحي (أي الحديث النبوي وكل المعرفة الاسلامية) هو الذي يشكل في الواقع الحدود والحواجز المعنوية بين الجماعات والشعوب . ضمن هذا المعنى يمكن القول بأن الصراع من أجل الخلافة يُغني ويشري نظام الدلالات الایمائیة الاسلامية ، في حين أن الانجازات العقائدية والمؤلفات التیولوجیة المبذورة من أجل إسياب المشروع على السلطة أو معارضتها ونقضها في كل مرة أو فترة تحول القانون الوجودي الواقعي إلى قانون مثالي محرك للتاريخ . أو قل أنها تحولوه الى ذرى نموذجية تنبني استعادتها ومحاکاتها أو إعادة انتاجها ضمن إطار السلالات المالكة ، هذا في حين أنه قد حصل في البداية تعديل جذري للممارسات السابقة . وهكذا نلتقي عن طريق آخر بمشكلة العقول المتنافسة التي تمارس دورها داخل أنظمة الدلالات الایمائیة من أجل استخلاص المبادئ والنص على القواعد والقوانين وتثبيت مواد المعرفة .

والتاريخ الزمني المرسخ (المقصود الكتب المدرسية والجامعة للتاريخ العربي والاسلامي) يحتفظ اذن بقيمته الافتراضية والاستكشافية اذا ما تخلفنا عن كتابة التاريخ الخطية (linéaire) التي تسبع امتيازات تیولوجیة مبالغ فيها على اللحظة التدشينية أو التجربة التأسيسية ، والتي تحول فترة الانتاج والابداع الكلاسيكية الى عصر ذهبي وترمي في ظلمات الانحطاط والجهل كل تلك القرون الطويلة التي راح العقل الارثوذكسي يتخبط فيها داخل العادات والممارسات المحلية . راح هذا العقل الارثوذكسي يحاول من جديد بحث الاسلام الصافي الاولي والمزايا الخلافة للعصر الذهبي وذلك بعد القرن التاسع عشر (نقصد هنا مرحلة النهضة فالثورة) . إن فترة التأسيس تتميز بالخصومية التاريخية التالية : وهي أنها قد انقلبت نظام العمل التاريخي الشديد الانتاجية من لعبة القوى الاجتماعية الاعتيادية والتمسقية الموجودة في الساحة . إن أولئك الذين ناضلوا من أجل تأسيس وتأييد دولة تتجاوز الحدود والحواجز القبلية ثم تتجاوز الحدود الاجتماعية والثقافية الخاصة بكل فئة على حدة يطرحون على المؤرخ وعالم الانترپولوجيا مشاكل مختلفة عن تلك المشاكل التي أثارها الأجيال التي استعادت الإطار والوسائل الجديدة التي قدمتها الحضارة الكلاسيكية . يضاف الى ذلك ان السلطات المحلية التي اخذت تنتشر وتتكاثر تحت راية الاسلام بدءاً من القرن الرابع الهجري تدفعنا لأن نفكر طويلاً بمشكلة الارتداد إلى الوراء في التاريخ ، وبمشكلة تاريخية الشخصيات الكبرى والقوى التي تُفسر عادة على أساس أنها معطيات ثابتة وغير متغيرة للوجود البشري . إنها تحثنا ايضاً على التفكير بمشكلة الجدل أو الحركة التي لا تفتر بين الطبيعة والثقافة . هكذا نكتشف فيها وراء العقل الارثوذكسي الذي يهدف فقط إلى الحفاظ على نظام الامان الخاص بكل جماعة أو فئة البعد الحقيقي للعقل الاسلامي بصفته مساراً تاريخياً لا يمكن للعقل العلمي والفلسفي الراهن أن يهمل - كما حصل في الماضي - تجربته ودروسه .

الفصل الثاني

الهوامش والمراجع :

* هذا الهامش خاص لوحده وقد وضعه اركون دون ترقيم او خارج الترقيم التسلسلي الذي يتبدى انطلاقاً من الهامش التالي ويتخذ رقم (١) . يقول اركون كتوضيح عام لبعض المصطلحات والتوجهات الاساسية ، « كان كروستيان سوريو قد قرأ بعناية نصي هذا واقترح على إزالة الأقواس الصغيرة التي أستخدمها كثيراً وأحيط بها المفاهيم المشحونة بشكل زائد عن اللزوم بالإيحاءات الجدالية والقيم الأيديولوجية التي أحاول بالذات أن أعيد النظر فيها ضمن منظور المراجعة النقدية لكل الجهاز التصوري والعقلي للفكر الاسلامي الكلاسيكي . انه لمن الصحيح أن استخدام الأقواس الصغيرة يزعم القارئ . ولهذا السبب فقد عدلت عنها . ولكن ارجو من القارئ ألا يغيب عن باله أن صفة الاسلامي الملصقة بكلمة العقل (أي العقل الاسلامي) تتعلق بزعم المسلمين أنهم يشكلون « عقلاً » متفوقاً على كل تلك العقول التي تشكلت ومارست عملها أو لا تزال تمارسه خارج إطار الاشارة الى كلام الله المحفوظ في القرآن . ان مزعماً كهذا يبقى ، بطبيعة الحال ، إشكالياً إن لم يكن غير مقبول من الناحية الفلسفية . نفس الكلام ينطبق على «مفهومى الأرثوذكسية والأرثوذكسي» . سوف نضيف قائلين من جهتنا أن الترجمة الحرفية والأصلية أو الايتمولوجية لكلمة الارثوذكسية أو العقل الارثوذكسي هي : العقل المستقيم أو الصحيح . ولكنه ليس مستقيماً أو صحيحاً إلا من وجهة نظر أصحابه بالطبع الذين يرمون كل ما عداه في دائرة البدع والمطرقات . أن هذا الرفض أو الاستبعاد ليس مقبولاً من وجهة النظر الفلسفية أو التحليلية النقدية كما توضحه دراسة اركون هذه كلها .

(١) كان ابن تيمية قد أدان الصفة التحريفية لهذا الحديث . انظر المناقشة الممتعة التي خصصها لهذه المسألة في كتاب بغية المرئاد ، طبعة القاهرة ١٣٢٩ ، الصفحات من (١-٥٢) . انظر أيضاً : مسكويه : رسالة في العقل والمقول . طبع وتحقيق محمد اركون في مجلة « اريبكا » Arabica ١/١٩٦٤ ص ٨٠-٨٧ . انظر أيضاً كتاب السيد جوليقي : العقل طبقاً للكتني . منشورات بريل ١٩٧١ .

M . JOLIVET . L'Intellect selon Kindi Brill 1971 .

(٢) انظر كتاب : «آلام الحلاج» : الطبعة الثانية غاليما ١٩٧٥ الجزء الثالث ص ١٨٣ . وانظر الملحق الخاص بالكلمات التالية : حقيقة ، اسم ، كون ، حكم .

Louis Massignon : La passion de Hallaj

(٣) انظر في ما بعد .

(٤) انظر : السيد خضوري : التشريع الاسلامي . بالتيمور ١٩٦١ المقدمة .

M . KHADDURI , Islamic jurisprudence , Baltimore 1961 .

(٥) كما تشهد على ذلك دراسة سيد عويس المبتكرة التي بعنوان : ظاهرة ارسال الرسائل إلى ضريح الامام الشافعي . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٧٨ .

- (٦) انظر كتاب الإحكام في أصول الأحكام . القاهرة ١٩١٤ ، جزء أول هي ١٥٦ .
- (٧) ان إسباغ المكانة الأنطولوجية على اللغة العربية الذي يتضمن لها فريدة وتفوق علم معانيها ونحوها واسلوبها وبلاغتها يعني خلق موجود عقلي لا معنى له خارج خلق الصحة الألفية للخطاب القرآني على كل خطاب القانون الديني . في الواقع ، إننا سنرى في ما بعد أن كل المنطق التشريعي للشافعي يقوم بقفزات أنطولوجية في كل مرة يحتاج فيها لأن ينتقل من أصل مفترض أكثر مما هو مبرهن إلى الأحكام الشرعية التي ينبغي على القاضي تطبيقها . إن مشروعية السنة والاجماع والقياس تستند منطقياً على مشروعية الله . ولكن تلاعب العلماء من رجال الدين بكل أصل (بما فيها القرآن) يؤدي إلى عشوائية وخطأ التأويل والرواية (النقل التاريخي) والمحكمة العقلية : أي إلى كل الممارسات المرتبطة بالمعتقد العلمية والفرضيات المتحركة بنظام ثقافي معين . ان الموجود العقلي (l'être mental) يتجسّد شيئاً دينياً غير مبرهن عليه إطلاقاً في أسسه التكوينية ، ولكنه يفرض نفسه على جماعة المؤمنين عن طريق وظائفه البسيكولوجية وانتاجاته (او متوجاته) الثقافية (بالمعنى المرفقي والانتولوجي للكلمة) .
- (٨) نشير هنا أيضاً إلى الترجمة الانكليزية التي قام بها السيد خضوري التي تتيح بسهولة إيجاد النص العربي .

(٩) انظر قراءتنا لسورة الفاتحة الموجودة في كتاب « قراءات في القرآن »

Lectures du Coran , Maison neuve et Laroc 1983 .

- (١٠) حتى هذه اللحظة كان الفكر المسيحي هو وحده الذي اهتم بإقامة الماحكة والمجابهة بين التيولوجيا (علم الكلام) والفلسفة والتاريخ . وقد ساعدته على ذلك او دفعته إليه الفتوحات العقلية للعلم التاريخي الغربي . إن المراجع الخاصة بهذا الموضوع غزيرة ووافرة . انظروا واحداً من أحدثها بعنوان : *La théologie dans la modernité . Vérté et Histoire .* الحقيقة والتاريخ . التيولوجيا في عصر الحداثة . Pierre Gisel , éd . Beauchesne 1977 .

ان قسماً كبيراً من اعمال بول ريكور تتموضع داخل هذا الاتجاه من البحث الذي هو غائب تماماً عن ساحة الفكر الاسلامي .

- (١١) انظر كتاب : اصول التشريع المحمدي ، الطبعة الثالثة . اكسفورد ١٩٥٩ . Origins of Muham-
madan jurisprudence .

(١٢) انظر : الشافعي : كتاب ابطال الاستحسان الموجود في كتاب الأم . القاهرة ١٣٢٥ ، الجزء السابع . ص ٢٧٤ .

(١٣) بحسب جوزيف شاخت . اصول التشريع المحمدي . مرجع مذكور سابقاً .

- (١٤) انظر جوزيف شاخت . مقدمة للقانون الاسلامي . اكسفورد ١٩٦٦ . ص ٢٨ . J. Schacht .
An introduction to Islamic Law .

(١٥) انظر دراستنا التي بعنوان : « السيادة العليا (أو المشروعية العليا) والسلطات السياسية في الاسلام المتضمنة في الفصل الخامس من هذا الكتاب .

(١٦) من أجل إعادة قراءة هذه الآية أنظر : « مقدمة لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة » المتضمنة في أعمال المؤتمر الدولي لعلم الاجتماع الديني . ايل ١٩٧٩ ص ١١-٢٧ .

« Introduction à une étude des rapports entre islam et politique » in Conférence internationale de sociologie religieuse . Lille 1979 .

إن الشافعي لا يتم بمشكلة السلطة كما سيفعل من بعده الماوردي والغزالي وابن خلدون ...
 (١٧) انظر : كتاب اختلاف الحديث (على هامش كتاب الأم . الجزء السابع) ص ١٤٨ - ١٤٩ .
 (١٨) ينبغي تكملة ذلك عن طريق قراءة المقالات الخاصة بالاجماع والقياس والملة والحكم والاستحصان والاستصلاح الموجودة في الانسيكلويديا الاسلامية . طبعة ثانية .
 (١٩) انظر دراستنا عن « المجاز في القرآن » في مجلة لرابيكا ، ٣ / ١٩٨١ .
 (٢٠) انظر : عبد الرحمن الحاج صالح . الألسنيات العربية والألسنيات العامة . محاولة في المنهج والابستمولوجيا . اطروحة دكتوراه قدمت في السوربون (باريس الرابعة) ص ١٠٠٢ .
 Linguistique arabe et linguistique générale. Essai de méthodologie et d'épistémologie .

(٢١) النقد الأكثر قوة في هذا المجال هو نقد ابن حزم الموجود في كتاب : الإحكام في أصول الأحكام . القاهرة ، ١٣٤٥ .

(٢٢) طبعة محمد حميد الله . الرباط ، ١٩٧٦ .
 (٢٣) من أجل التعليق على هذا الجدول انظر : مبادئه للتحليل أو عناصر للتحليل المتضمنة في مجلة :
 Sémiotique et Bible 1979 , n° 16, PP.1 - 7 . ٧ - ١ . علم السيمياء (الدلالات) والنوارة ص ١ - ٧ .

(٢٤) من البديهي أن كل تراث فكري يتشكل ويفرض نفسه ويخلد ذاته بواسطة عقل ارتودوكسي ومُحاكي (مقلد) أو معاد إنتاجه باستمرار من قبل اعضاء الجماعة المؤمنين به . إن كلمة « الكبير » في العقل الأرثوذكسي الكبير تدل على الهيمنة السوسولوجية والسياسية للسنة وليس على التفوق الابستمولوجي أو الالهي المتعالي كما يرغب المؤمنون أو يعتقدون . يفسر بعضهم حتى هذا اليوم « صحة الاسلام » بأنها تمثل العودة المعادلة على مسرح التاريخ للعقل الاسلامي ذي الجوهر الالهي . يمكن الاطلاع على تحليل تاريخي لمجريات هذه العملية في كتاب :
 P. Crone : Slaves on horses . Combridge 1980 .

(٢٥) انظر قراءتنا للسورة الثامنة عشرة (سورة أهل الكهف) في كتابنا المذكور سابقاً : قراءات في القرآن .

(٢٦) انظر كتابنا : « الانسانية العربية في القرن الرابع الهجري » ص ٣٢٧ - ٣٥٤ .
 L'Humanisme arabe au IV^e / X^e siècle, J. Vrin 1970.

ثم أنظر مقالنا : نحن وابن خلدون المتضمنة في أعمال الحلقة العلمية التي دارت حول ابن خلدون في الرباط عام ١٩٨١ .

(٢٧) انظر : ج . واجدا . « قواعد المجادلة الديالكتيكية » في : مجلة الدراسات اليهودية ١ / ١٩٦٣ .
 (٢٨) انظر : جاك غودي : العقل الكتابي . ترجمة وعرض ج . بازان وأ . بنسا طبعة مينيوي ١٩٧٩ .
 (٢٩) انظر : مادة « الاشرافيون » في الانسيكلويديا الاسلامية .
 (٣٠) انظر : لويس ماسينيون . مصدر مذكور سابقاً جزء ثالث . ص ٦٨ - ٧١ .
 (٣١) انظر : كتاب مقالات الاسلاميين . طبعة ريتز Ritter . ص ٥ .
 (٣٢) انظر كتاب هنري لاوست « الاشتغاقات في الاسلام » .

Henri LAOUST : Les schismes dans l'islam , Paris, Payot, 1977.

(٣٣) انظر : السيد آلا . « مشكلة الصفات الالهية في عقيدة الأشعري » ، بيروت ١٩٦٥ . ص ٤٨ - ٥٨ .

— M . ALLARD : Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al — Ach'ari.

(٣٤) انظر كتابي المذكور سابقاً : « الإنسانية العربية » . وانظر أيضاً كتابي : « محاولات في الفكر الاسلامي » . منشورات ميزون نيف في لاروز . ١٩٧٧ .

(٣٥) أقصد بذلك أن النقاش الهام الذي دار حول خلافت المنهج والمضمون الكائنة بين تاريخ الأفكار المؤلف وتاريخ أنظمة الفكر لم يفتح حسب معرفتي حتى اليوم في أوساط المخصين بالاسلاميات . هذا مع العلم أن هذا النقاش لا يخص فقط مناقشة نظرية بمنة بحد ذاتها ، وإنما هو يخص أيضاً مسألة أخرى كما للمحت الى ذلك غالباً في الماضي . أنه لمن الملح والماجل أن ندخل في دائرة البحث العلمي التساؤلات والصعوبات والحاجيات الخاصة بالاجتمعات الاسلامية . لقد أصبح مؤكداً اليوم أن تاريخ الأفكار المؤلف يزيد من قوة التركيبات والتصينغ الايديولوجية ووظائفها ، أكثر مما يضعها ضمن منظور نقدي .

ملاحظة المخرج : يقصد أركون بذلك الحركة الحابية التي خاضها ميشال فوكو ضد تاريخ الأفكار السائد « L'histoire des idées » واختراعه لمصطلح تاريخ أنظمة الفكر الذي حل محله « Histoire des systèmes de pensée » . لقد شكك ميشال فوكو بتجريدية الأفكار واستمراريتها المفترضة أو المصطنعة وأدخل بدلاً من ذلك مفهوم القطيعة أو الاستمرارية . كما أنه أوضح كيفية ترابط الأفكار المنسبة إلى نفس العصر ونفس الحساسية ضمن شبكة معقدة دعاهها بـ « نظام الفكر » . وبين أيضاً كيف ينهار نظام فكري ما في لحظة معينة من الزمن لكي يحل محله نظام آخر جديد .

(٣٦) إني أقدم هنا خطأ للبحث بالنسبة للمؤرخين وعلماء الاجتماع وليس تفسيراً ناجزاً ونهائياً . لا يمكن أن نجد في هذا المجال أي عمل معمق يخص التحليل المقارن لشروط ممارسة العقل في الشرق الأوسط والغرب الاسلامي أثناء الفترة السكولاستيكية المدرسية وذلك من النواحي الاجتماعية والثقافية واللغوية والسياسية . أقصد بالفترة السكولاستيكية هنا الفترة التي تلت القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي . أما فيما يخص الفترة الكلاسيكية فإن الدراسات المقارنة قد اهتمت ببعض المؤلفات أو المدارس المعزولة وذلك ضمن خط تاريخ الأفكار المؤلف ومنهجيته . أنظر دراستي التي بعنوان : « الفكر العربي واساليب حضوره في الغرب الاسلامي » الموجودة في أعمال المؤثر الدولي الثاني لداسة ثقافات المتوسط الغربي . الجزء الأول والثاني . الجزائر ١٩٧٦ - ١٩٧٧ ، ص ١١٩ - ١٥٥ .

(٣٧) انظر : فالزور رحمان : فلسفة ملا صدرا ، نيويورك ١٩٧٥ .

Falzur — Rahmān: The philosophy of Mulla Sadra, New York, 1975.

(٣٨) جاء ذلك في محاضرة الفاضل جوزيف فان هيس في الكوليج دوفرانس بباريس في شهر ديسمبر ١٩٧٩ .

(٣٩) انظر : موريس غودلييه : « الجانب الفكري الروحي من الواقع ومشكلة أساس هيمنة البنى غير الاقتصادية » . مقالة منشورة في مجلة لارك عدد ٧٢ مكرس لجورج دوبي . ص ٤٩ - ٥٦ .

— M. Godellier « La part « idéelle » du réel et le problème du Fondement de la dominance des structures Non économiques » . in L'ARC n° 72.

(٤٠) كما بينت ذلك في دراستي التي بعنوان : « نحو توحيد الوعي الاسلامي » . أنظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

— Pour un remembrement de la conscience islamique .

(٤١) انظر : روا ب . مواتهيدي : « الولاء والقيادة في المجتمع الاسلامي الأولي » ، مطبوعات جامعة

برنستون ١٩٨٠ .

— Roy P. Mottahedeh : *Loyalty and leadership in an early islamic society* , Princeton university press 1980 .

وانظر أيضاً : و . م . واط . الفكر السياسي الاسلامي . مطبوعات ادنبره ١٩٦٨ ، ص ٤٤ و ٥٦ .

— W . M . Watt : *Islamic political thought* .

وانظر أيضاً كتاب ب . كرون المذكور سابقاً : « عيد على الجياد » ص ٧ . cit., P. 70 .

(٤٢) استشهد بهذا النص السيد آلار في كتابه المذكور آنفاً ص ٢٤٨ .

(٤٣) انظر : د . جيماريه « نظرية الفعل البشري في التولوجيا الاسلامية » . اطروحة دكتوراه السوربون ، باريس الثالثة ، ١٩٧٩ . ص ٨٦ .

(٤٤) كان النحلة العرب قد لحظوا بشكل واضح وصريح المحسوسية اللغوية للقرآن على عكس التولوجيين الذين يسقطون تحت وطأة الفرضيات المتعالية أثناء مقاربتهم للغة . انظر أعمال ج . يوازور . رومان ، ودافيد كوهين وب . لارشي ، الخ التي تستعرض نظرية النحويين العرب .

(٤٥) كان هذا المصطلح قد بلور بشكل ممتاز من قبل بير بورديو في كتابه « الحس العملي » طبعة مينيوي ١٩٨٠ . ص ١٩١ .

— Pierre BOURDIEU : *Le sens pratique* . 6d . Minuit, 1980 .

(٤٦) انظر أيضاً بير بورديو . المصدر السابق . ص ٩٥ .

(٤٧) انظر القرآن . سورة البقرة آية ٧٨ .

(٤٨) أنظر : محمد اركون . مقالة « النزعة المطلقية المركزية والحقيقة الدينية » الموجودة في كتاب « محاولات في الفكر الاسلامي » ص ١٨٥ - ٢٣٢ .

« Logocentrisme et vérité religieuse »

وانظر أيضاً : J.P. CHARNAY : *Sociologie religieuse de l'islam* . 6d : sindbad, 1977, 56 .

السوسيولوجيا الدينية للاسلام . مطبوعات سندباد . باريس ١٩٧٧ ص ٥٦ .

(٤٩) انظر كتاب : الدلالة الايمانية La Connotation . ليون ١٩٧٧ . تأليف . س . كيربرا أوريشيوني C . KERBRAT — ORECCHIONI

(٥١) انظر كتاب ريتشاردس . أنطون الذي بعنوان :

Low key politics ; Local — level leadership and change in the Middle East , New York , 1979 .

(٥١) انظر بير بورديو . هو أنا الذي يشدد على بعض كلمات النص .

(٥٢) للمزيد من التوسع حول هذا المفهوم كما كان قد حدده النحلة العرب ويلوروه أنظر : بول لارشي . « الاستعلام والاستخدام في العلم العربي - الاسلامي للغة » اطروحة دكتوراه ، درجة ثلاثة . السوربون (باريس الثالثة) ١٩٨٠ .

P . LARCHER : *Information et performance en science arabo — islamique du langage* .

(٥٣) انظر بير بورديو : مصدر مذكور سابقاً . انظر خصوصاً تحليله لمفاهيم التهيق والاستعداد أو المظهر

الخارجي العام للجسد *Habitus*، ثم مفهوم العقائد *la croyance* ومفهوم الجسد *le corps* (٥٤) انظر مقالتنا المشار إليها سابقاً بعنوان : « مدخل لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسة » ...

(٥٥) انظر : هنري لاوست « فتوى لابن تيمية بخصوص ابن تومرت » ١٩٦٠

H. Laoust : Une Fetwâ d'Ibn Taymiyya sur Ibn Tumart, in B. I. F. A. O , 1960 P. 157 — 184 .

(٥٦) نتفق هنا (أو نلتقي هنا) مع تحليلات ابن خلدون ولكن مع فرق أساسي وحاسم هو : أنه لم يضع أبداً ضمن منظور نقدي لا العقل الارثوذكسي ولا العقل الاسلامي بشكل عام . من الواضح والبدهي ان المشروع التاريخي المذكور لا يتوقف عند الموحدين . ذلك أن تجاوز النزعة القبلية بصفتها فضاء اجتماعياً وسياسياً يحصل فيه الصراع على السلطة باستمرار لم ينفك يتم التأكيد عليه من قبل السلالات « الشريفة » الحاكمة ، وحتى على مستوى أضيق واصغر يتم التأكيد عليه من قبل العائلات المرباطية . إن هذا الموضوع يستحق بالطبع تحليلات مطولة يتفصل فيها المنظور الانثربولوجي مع الواقع الاجتماعي والمتغيرات التاريخية .

(٥٧) انظر كتابنا : « الفكر العربي » . طبعة ثانية ١٩٧٩ ، ص ٧٩ . المنشورات الجامعية الفرنسية .

— Mohammad ARKOUN : La pensée arabe . 2^e éd : P. U. F., 1979.

الفصل الثالث

مراجع الوعي الاسلامي

« سائل قلبك تعرف أن التقوى هي التي تجلب الطمأنينة للنفس والقلب ، وأن الخطيئة هي التي تحوِّب النفس وتجعل القلب مضطرباً . كل هذا على الرغم من التصالح او الاستشارات الدينية التي يمكن أن تلتفحها » .

ف . ديكاوتيس
« الوعي وأملك الوعي »

« كل وعي قوض ، ومستهلك في موضعه ذاته » .

(جان بول سارتر)

« الوجود والعدم »

نلاحظ في كل المجتمعات الاسلامية أن الاسلام بصوره المختلفة سواء أكان خطاباً اجتماعياً - سياسياً - ثقافياً ، أم منجزات فنية وأثرية (مساجد خصوصاً) ، أم ممارسات دينية ، أم سلوكاً فردياً ، يشهد اليوم انتشاراً وذبوعاً لم يعرفها في ماضيها السابق كله . إنه لمن الخطأ القول بأن الأمر يتعلق بنهضة (انبعاث) للإسلام ، أو أن الاسلام يستعيد مواقفه السابقة ، أو ينزع الصيغة الاسلامية فيما يخص النخبة من دعاة الحداثة . في الواقع إذا ما نظرنا للأمر تاريخياً واجتماعياً نجد أن مناطق مختلفة نائية ، وجماعات إثنية - ثقافية عديدة لم تكن قد تأثرت في الماضي إلا بالنواة الميتافيزيكية للإسلام (الشهادة خصوصاً) وبعض التعبيرات الشعائرية الاسلامية . نلاحظ اليوم ، ونتيجة لاستخدام الوسائل الحديثة في التوصيل البيكولوجي ونتيجة لانتشار التعليم والايديولوجيات الرسمية ، وبسبب الارادة المعلنة في استرجاع الهوية بعد أن تم التخلص من الاستعمار ، أن الخطاب الاسلامي - مأخوذاً كإطار ونموذج عمل تاريخي - يفرض نفسه اليوم على الجميع ويضروة ملحة بنفس الدرجة .

ليس لدينا الوقت الكافي هنا لكي نشرح كيف ولماذا راح الاسلام - المسلاذ L'Islam — refuge ، أي اسلام - الهروب من مواجهة المشاكل الملحة ، اسلام التعلد والتعلل يجعل تدريجياً عمل الاسلام - الدين . حدث ذلك خصوصاً إثر هزيمة الجيوش العربية في مواجهة اسرائيل عام ١٩٦٧ . ونتيجة لتطور الحرب الايديولوجية ما بين الليبرالية والشيوعية . ينبغي أن نسجل هنا أيضاً أن الأحزاب السياسية العربية التي كانت منبراً للطبقات البورجوازية حتى عام ١٩٥٠ ، ثم أنظمتها الحزب الواحد التي تلتها مباشرة والتي قادت وعبأت الجماهير في حروب التحرير الوطنية بعد ١٩٥٠ ، كل هذه الأحزاب قد اثبتت الآن فشلها في تفسير التناقضات التي نتجت عن الضغوط الامبريالية . أو عن ضرورات التنمية الملحة . ثم فشلت في تجاوز هذه التناقضات . في كل مكان من العالم العربي أو الاسلامي نسمع هدير الأزمة يشد ، أزمة

الأيديولوجيات البورجوازية و « الثورية » معاً . وحده الاسلام الذي كان قد فرض نفسه طيلة قرون وقرن كتعاليم إلهية ، يبدو الآن قادراً على الحفاظ على التماسك الاجتماعي ، هذا التماسك الضروري من أجل إتمام مشروع البناء الوطني ، ومن أجل تغذية الأمل التاريخي والأخروي للجماعات البشرية (الاسلامية) .

إن المرور (أو الانتقال) من مرحلة الاسلام - الدين إلى مرحلة الاسلام - الملجأ والملاذ يطرح علينا مجموعة كبيرة من المسائل والقضايا . إننا نجد أنفسنا بمواجهة مشاكل تاريخية وسوسولوجية وبسيكولوجية وفلسفية وتبولوجية ، وأخيراً بمواجهة مسائل سياسية بالمعنى النبيل والعالي لكلمة سياسة . إنني لن أستطيع استعراض كل هذه المسائل هنا . إن طموحنا يهدف فقط إلى لفت النظر إلى الفراغ الكبير الذي يعاني منه الفكر الاسلامي المعاصر . إن هذا الفكر مدعو الآن لانجاز مهمات كبرى ، ولكنه للأسف رازح تحت ضغط تاريخ عنيف ، وتحت ضغط بقايا تراث يقال بأنه حي ، ثم هو موزع ومبعثر في قضايا سياسية عرضية وعابرة .

يبدو أن مفهوم الوعي الاسلامي يمثل جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية كبرى لفكر خلاق ومسؤول يقف أمام المغامرة الحالية للاسلام متسائلاً . إننا لا نهدف في هذا المقال إلى الشروع في وصف دقيق متقن للبيكولوجيا المحلدة في القرآن أو في الحديث النبوي أو في النصوص الكبرى للفقهاء - التولوجيين أو نصوص الفلاسفة أو المتصوفة أو الأدباء ، البخ ، بقدر ما نهدف إلى فهم السلوك و « العقلية » الحالية للمسلمين^(١) . من الواضح أننا سوف نكون مضطرين للرجوع إلى كل هذه المصادر المذكورة كلما دعت الحاجة إلى ذلك . إننا نريد هنا إلقاء نظرة تاريخية ونقدية على « ملامح الوعي الاسلامي » تشمل كل المسار الذي قطعه هذا الوعي على مدى القرون . لكن بدلاً من أن نبتدئ بدراسة هذا المسار من نقطة الأصل ونستمر في ذلك تاريخياً حتى اللحظة الحاضرة ، فسوف نفعل العكس . سوف نبتدئ من اللحظة الحاضرة ونرجع إلى الوراء ، وذلك لكي ننقض فكرة الاستمرارية الخاطئة التي تقول باستمرارية مُنتظمة وثابتة لهذا الوعي ومنتشرة في كل الأوساط الاجتماعية - الثقافية منذ أن ظهر القرآن .

إننا في الواقع نريد أن نطرح الأسئلة التالية :

١ - ما هي مضامين وأساليب اشتغال - أو آلية - الوعي الفردي والجماعي الموصوفة بالاسلامية السائدة في المجتمعات المعاصرة ؟

٢ - ما هي نقاط التلاقي (الوصل) ونقاط انقطاع هذا الوعي عن التجارب التأسيسية للتراث الذي تشكل بدءاً من ظهور القرآن ؟

٣ - كيف تتموضع العناصر الناشطة لهذا الوعي بالقياس إلى الوعي العلمي الحديث ؟ كنوع من المقدمة لهذا التفحص العريض ، سوف نحاول تحديد وبلورة بعض الشروط النظرية التي تتيح مقارنة مفهوم الوعي الاسلامي واستكشافه .

ملاحظات نظرية

إننا لن ندخل هنا في تلك المناهات والمناقشات التكنيكية المعقدة التي تشغل علماء النفس بخصوص مسألة الوعي ، أي مسألة ظهوره وكيفية اشتغاله (آليته) ضمن الساحة المظلمة للنفس العميقة (Psychisme) . كان علم النفس قد بقي طيلة قرون عديدة سجين « أسطورة الاستبطان »^(٢) التي رسخها وخلدها التراث الفلسفي الاغريقي وأديان الوحي والتي تلخصها العبارة المشهورة المنقوشة على معبد ديلف : «صرف نفسك بنفسك» . هذا المبدأ الذي تبناه الاسلام كما تبنته المسيحية شهد انتشاراً ضخماً في أوساط العلماء (رجال الدين) كما في الأوساط الشعبية بفضل الصوفية^(٣) . إن الاستبطان الممارس تحت اسم محاسبة النفس كان قد ساهم في تشكيل وتطوير وعي تأملي نقدي (أنا أحيا وأراقب نفسي وأنا أحيا حدثاً ما = الخط الفلسفي) ووعي ذاتي قصدي موجه كلياً نحو استكشاف منهجي للأنفي . في الواقع إن هذين المستويين من الوعي هما مشدودان إلى مجال أوسع هو مناخ الوعي (الاسطوري) الساخن والجماعي لأنه يهضم ويتشرب في آن معاً بشكل عفوي التصورات والأعراف السلوكية التي تتخذ صفة القيم الأساسية بالنسبة للجماعة ككل دون أي استخدام للطريق النقدي والمنهجي .

تفرق البسيكولوجيا الحديثة عادةً ما بين الحضور الذاتي للذات *la présence à soi — su-* (أي ما بين السلوك الموجه نحو تحقيق هدف ما ، أو ممارسة التواصل مع الآخر) ، وبين الحضور الموضوعي للذات *la présence à soi — objet* حيث نجد الذات تتحول من عامل ذاتي إلى عامل موضوعي في الوقت الذي ترفض فيه ممارسة الثنائية الأساسية التي تعارض المادية بالروحانية أو الممارسة الاستبطانية بالمعرفة الموضوعية . راحت البسيكولوجيا الحديثة والانسانيات والسوسيولوجيا تؤكد جميعها على هذا الرفض (رفض الثنائية السابقة) وتبين كيف تندرج ظواهر الوعي ضمن نظام خاص ملتصق بالشفرة الوراثة للنوع البشري وتشكيلة الواقع ، وملتصق أيضاً بالعنصر الرمزي أو الخيالي السائد في كل وسط اجتماعي - ثقافي . بكلمة أخرى فإن الوعي الفردي هو بالضرورة منغمس في الوعي الجماعي المتشكل هو الآخر بدوره عن طريق سلوك وتصورات جماعة بشرية محددة في ماضيها وحاضرها (مثال على ذلك : الوعي الطبقي والوعي المذهبي والوعي التاريخي)^(٤) .

إننا نشهد أمام أعيننا اليوم أن شتى مستويات تجليات الوعي تتعرض لضغوطات مختلفة من « التشكيل » الايديولوجي . لهذا السبب نلاحظ أن تعبيراً من مثل أخذ الوعي بالشيء ، أو وعي الأشياء المستخدم أصلاً في علم النفس بمعنى القضاء على الكبت ، راح يغزو بكثافة اللغة السياسية اليومية . نجد بعضهم يتحدث اليوم عن « التوعية » . إن هذه الكلمة عبارة عن مصطلح حديث كان قد فرض نفسه بسرعة في المجتمعات العربية وفي أمريكا اللاتينية . إن مدّ مصطلح فردي كهذا المصطلح (مصطلح التوعية) وتعميمه على ملايين الأفراد المختلفين يبين لنا مدى الحاجة إلى القيام بتأمل (أو تفكير) مناسب حول مفهوم الوعي الاسلامي . إن هذا الأخير يتلقى بشكل سلبي وميكانيكي اعتقادات وتصرفات و « قيم » هي نفسها بحاجة لأن تؤخذ من جديد ، ويعاد النظر فيها .

سوف نحتاج إلى الأمر جيداً ولن نخضع التجربة الإسلامية للمصطلحات النظرية التي انتهينا من عرضها آنفاً . ذلك أن المسلمين الذين يسمحون لأنفسهم أن يقيسوا كل شيء ويحكموه بميزان الإسلام « الأرثوذكسي » المعروف جيداً ، سوف يدينون بعنف محاولة كهذه معتبرينها أحد مظاهر الغزو الفكري للغرب ، أو إحدى « الدعوات الهدامة »^(٥) . سوف نحاول بالأحرى أن نبين كيف وإلى أي مدى يمكن للتجربة الإسلامية أن تبرهن أو تؤكد على هذه التعريفات والاكتشافات التي يقدمها علم النفس الحديث^(٦) . من المسلم به الآن أن المجال الإسلامي لم يستفد حتى الآن من الاكتشافات العلمية الحديثة لعلم النفس التاريخي وعلم النفس الاجتماعي أو التحليل النفسي^(٧) . وما دامت هذه القارة الواسعة من الحقيقة الإنسانية لتجربة الإسلام المعاشة لم تكشف بعد ، فسوف يستمر الكتاب في تدبيج المقالات العمومية ، أو المؤلفات التخصصية النظرية لكن البعيدة عن أرضية الواقع المعاش .

مقاربة الوعي « الإسلامي » المعاصر

إننا نضع كلمة إسلامي بين قوسين لكي نلفت الانتباه إلى مسألة خاصة تتعلق بشرعية إطلاق مثل هذا التعبير بالنسبة للمسلم الذي يقبل - حتى ولو قليلاً - أن يخضع لمعطيات التاريخ وعلم الاجتماع والتبولوجيا والتحليلات الخاصة بها . إذا كان الوعي الذي ستحدث عنه بعد قليل يستأهل صفة « إسلامي » من وجهة نظر ذاتية - أي من وجهة نظر المسلم نفسه - فإنه من غير الممكن وصفه بذلك من وجهة نظر موضوعية إلا ضمن الحدود التي يكشفها التحليل النقدي .

كيف يمكن مقارنة هذا الوعي ؟ أين يمكن لنا استكشاف امثله الحقيقية ذات الأهمية ؟ هل يجب أن نعطي امتيازاً خاصاً لأولئك الذين يحرصون المؤسسات والأماكن الدينية ويضمنون استمراريتها ؟ ما المكانة التي ينبغي تخصيصها للخطابات الرسمية التي تمجد خصائص الإسلام بحماس لا حد له ، ولتلك المؤلفات المدرسية والمحاضرات الثانوية والجامعية ، والمؤتمرات ومقالات الصحف : وحتى المجلات الاختصاصية ؟

الخطاب الإسلامي اليوم ذائع ومتشتر أكثر من أي وقت مضى . وفورته وتكاثره وانتشاره الواسع كانت قد أدت في وقت قصير إلى غلبة الشخصية الجماعية على الشخصية الفردية . من الممكن إذن أن نختار من هذه الخطابات الكثيرة التي لا تنفك تتزايد وتطغى عيناً تختبر على الموضوعات والمعايير والفرضيات الأساسية التي تشكل الشخصية الجماعية بأسرها . سوف نقترح للدراسة والتحليل هنا خاتمة أحد كتب مصري معروف هو أنور الجندي^(٨) .

* هذه هي إحدى أهم ميزات فكر محمد أركون وهي بالتأكيد سبب نجاح منهجيته . إنه لا يطبق مصطلحات وأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية على الظاهرة الإسلامية من فوق أو من الخارج . بل إنه يتحاشى ذلك دائماً . إنه يقوم بشيء مملوك تماماً : ذلك أنه يتخذ الظاهرة الإسلامية « كمثل » لامتحان مدى فعالية هذه المصطلحات والأدوات أو عدم فعاليتها ولذا .

يعطي المؤلف لنصه عنوان : « آفاق البحث » حيث يللم في إحدى وعشرين فقرة كل المبادئ التي يعتبرها أساسية فيما يخص الإسلام أمس واليوم . سوف نقل هنا هذه الفرضيات كما هي مع إحمال للحشو والزائد الذي لا يفيد شيئاً :

١ - الإسلام هو الذي حرر العقل والنفس الانسانية من الوثنيات من عبادة غير الله ، وحرر الفكر والإرادة والعمل . ورفض استعلاء الوجدانيين والعقلانيين ، وقرر أن أبرز مفاهيمه هي المطابقة بين العقيدة والعمل والكلمة والسلوك .

٢ - اعترف الإسلام بميول وعواطف الانسان ، فقرر أن في الإنسان ميولاً وعواطف مختلفة ، وكلها فيه غريزية طبيعية أودعها فطرته لتكمل في شخصه ونوعه . ولقد كانت الدعوة إلى الحمرات ووقف تيار هذه الميول بالرياضيات قبل الاسلام سبباً في تعطيل قوى النفس الانسانية . وقد أنكر الاسلام طريقين لتحرير الانسان هما التقشف والأباحة . ووضع الاسلام طرائق لتطهير النفس كالعبادات والصوم . وتهذيب النفس أصل من أصول الحضارة الاسلامية . ذلك أن على الانسان أن يتحرر من ميول النفس ورغائبتها وأهوائها وخضوعها لحير الله .

٣ - إن الاسلام لم يعرف روح النسك التي عرفتها بيئات الأديرة والصوامع . ولم يكن في الاسلام دعوة إلى الرهبانية . بل كانت دعوته إلى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » .

- ولم يستسلم المسلمون ، ولم يكن إيمانهم بالقضاء والقدر داعية استسلام ، بل داعية تحفز وعمل ، وتضحية بالنفس في سبيل الحق الذي آمنوا به واعتنقوه . أما المناضلة ضد الغيب بمفهوم كشف أسرار المادة وما يكمن فيها من تفاعل ، فإنهم قد ذهبوا فيها إلى أبعد شوط ، ولكنهم كانوا مؤمنين بالله ، فعضوا عن مثل ألفاظ مناضلة الغيب أو صراع القدر أو قهر الطبيعة . وهذه كلها عبارات لا يقرها الاسلام . والاسلام يؤمن بتدليل الطبيعة لا تحدي الطبيعة . ويؤمن بلقاء الأجيال لا صراع الأجيال .

٤ - لا يقر الاسلام نظرية تغير الأخلاق باختلاف البيئات والعصور ، كما لا يقر نظرية التطور المطلق الذي يتحرك في فراغ . ولا يقر تقديس العقل ولا عبادة الباطل . إن مفهوم الأخلاق هو خلافنا الأساسي مع الفلسفات المادية . ومفهوم التوحيد هو تميزنا الأصلي عن الفلسفات الوثنية .

٥ - في الاسلام ليس الإنسان شريراً على وجه الإطلاق . وليس عليه مسؤولية خطيئة سابقة ، وليس الخطيئة متصلة في كيانه . هذه وجهة النظر المتشائمة التي لا يقرها الاسلام . وليس الإنسان من طبيعة صالحة خيرة على إطلاق القول . والاسلام يرى أن في الإنسان طبيعة الخير والشر . وأن إيمانه بالله هو الذي يرده عن الشر . وليس الإنسان عبداً لموارثه أو لبيئته ، بل إنه قادر بالفهم لمهمته أن يحمر نفسه من كل الأخطاء . وكل موروث يمكن تغييره ولا تصد للموارث أو البيئة النفس الانسانية عن التحرر والتغير .

٦ - والأخلاق في مفهوم الاسلام قوانين أخلاقية ثابتة يميز بها الحسن والقيح ، والحلال والحرام ، والخير والشر . والمسلم يرى العمل حسناً حين يأمر به الله . والمسلم يؤمن بأن إرادة الله وراء القوانين ، وهي التي تجعل الحسن حسناً ، والقيح قبيحاً .

٧ - وإن أبرز مفاهيم الاسلام أنه لا انفصال بين الدين والحياة ، وبين الدنيا والآخرة ، وبين الروح والجسم ، وبين الواقع والمثالي . فالاسلام يرفض تمزيق الجبهة الفكرية بين الاقتصاد والسياسة والاجتماع والدين ، ويؤكد بقاء كل العناصر في اتجاه واحد قوامه « وحدة النفس الانسانية » .

وبذلك يقضي على كثير من الأخطار التي تواجه الفكر المعاصر ، والنفس الانسانية ، والتي هي مصدر أزمة الانسان الحديث . إن أزمة القلق التي يعانيها المثقف المسلم اليوم إنما تعود إلى أصل واحد ومصدر واحد هو أنه ترك مقوماته الأساسية وقيمه ، في نفس الوقت الذي أخذ يواجه فيه النظريات والمذاهب العالية . ولو أنه التقى بالفكر الاسلامي وهو صادر من قيمه ومقيم على قاعدته لما وقع مثل هذا التمزق ، أو هذه الأزمة . ولعل أبرز مقومات الفكر الاسلامي الأساسية هو : تلك القدرة الدائمة على مقاومة كل عدوان ، وظهور القوة المدخرة وروزها على نحو مذهل إبان التحدي ، وذلك حتى في أشد فترات الضعف والقدرة الدائمة على مقاومة كل ما يضاد مفاهيمنا وقيمتنا على مدى التاريخ كله ، والايان بالذود عن مقوماتنا الأصيلة .

٨ - إن روح الاسلام ومنهجه الجامع بين الأخلاق والشرعية في ظل عقيدة التوحيد لا يعارض سير الحضارة . بل هو يدفعها دفعاً إلى الغايات العليا . ولكنه يعارض مع التجاوزات الاباحية التي فرضها الاحاد والتي ليست من مفهوم الحضارة بمعنى أنها دعوة إلى التقدم . ومن هنا فإن القول بأن الدين عامة او الاسلام يعارض تقدم الحضارة هو قول مردود . فالحقيقة أنه يعارض تقدم هذا الجانب من الاباحية والاحاد والنظرية المادية ، وهي ليست الحضارة . إن حضارة الاسلام تستهدف ترقية النفس وتحريرها من قيود الأهواء والشهوات بحيث تصبح رباتية الهدف ، إنسانية الطابع تعمل لله ، وتنتج بالخير إلى الناس جميعاً .

٩ - قرر الاسلام أن للوجود الانساني سنناً لا تتبدل ولا تتحول ، ولا تزال عاملة على مقتضى نظامها المقرر لها .

١٠ - لا يقر الاسلام إقصاء الدين عن منطقة الحياة الاجتماعية ، ومن هنا فقد أقام الاسلام منهجاً متكاملًا للخطوط العامة التي يقوم عليها سلوك الإنسان في الحياة إزاء نفسه وإزاء باقي الجماعة .

١١ - من طبيعة الاسلام قدرته على التوفيق ببراعة بين المتناقضات جميعاً دون أن يميل إلى جانب أو يغلب كفة على أخرى . فهو يدعم الجماعة والفردية ، ويربط الروحية والمادية ، ويستوعب النفس والعقل الانساني . ومن طبيعة الاسلام الجمع بين الثبات والحركة . وهو يقيم الحركة في إطار الثبات وعلى قاعدته . وهو في نفس الوقت الذي لا يقر فيه التعصب

والتزمت ، لا يقر الانطلاق والحرية غير المنضبطة . والاسلام يطالب المسلمين بالحركة وتغيير وسائلهم وأساليب معيشتهم والأخذ من كل جديد في إطار قيمهم ومبادئهم ، ودون التضحية بها .

١٢ - لا بد من التفرقة بين العقيدة في أصولها السمحة وبين عملية التطبيق في المجتمع الاسلامي ، وكذلك التفرقة بين مراحل القوة ومراحل الضعف . إن المبادئ الأساسية للاسلام ستظل قابلة للتطبيق ، لأنها مثل أعلى في الأصالة . ولا ريب أن توقفها وتغلب مذاهب أخرى عليها في هذا العصر ليس إلا عرضاً من أعراض ضعف المسلمين وعجزهم عن القيام على منهجهم وهو عرض زائل يمر بكل الأمم . ثم تكون النقطة عاملاً على تجاوزه . وفي المبادئ الاسلامية من المرونة والسماحة ما يصلح المجتمع البشري كله ، ويقدم له أصدق الحلول لمشاكله وقضاياها من خلال الايمان بالله والأخلاق وقيام المسؤولية الفردية في ظل الايمان بالبعث والجزاء .

١٣ - الايمان بالقضاء والقدر كما جاءت به الأديان السماوية مفروض على المؤمنين في النتائج لا في الأسباب ، فهم مطالبون بالأسباب ، مفروض عليهم السعي والأخذ بها ، مطالبون بعد ذلك بأن يتروكوا النتائج لله . ومن هنا كانت عقيدة الايمان بالقضاء والقدر سر عظمة المسلمين الأولين ، لأنهم أخذوا في الأسباب و بذلوا جهدهم في استقصائها إنفاذاً لأمر الله ، ولم يأبوا للنتائج الضائرة المؤلة ، رضاه بقضاء الله . ففازوا بالحسينين ، وكان أحدهم حين يخرج للجهاد في سبيل الله لا يبالي أوقع على الموت أم وقع الموت عليه . ولقد كانت عقيدة خلود الروح من أقوى الدعائم التي دفعت للمجاهدين المسلمين إلى الموت غير مكتئين ، واستصغار الدنيا وزخرفها .

١٤ - إن أثر الاسلام واضح في كل الثورات التي قامت على القيود التي تمنع العقل من التفكير ، أو تفرض جماعة خاصة تحتفظ بالأسرار وإليها ترد الأمور ومن الاسلام انطلقت الدعوة إلى تحرير الفكر البشري من الوثنية ، وانطلقت الدعوة إلى حق كل إنسان أن يفهم كتاب الله دون وسيط ، وأن يتصل بالله دون وسيط . وبالاسلام انطلقت الدعوة إلى التحرر من طغيان الظلم وعدم الخضوع لجور المستبدين . وباسم الاسلام انطلقت الدعوة إلى النظر في الكون والبحث عن الدليل ، وإنكار التبعية ورفض التقليد بالباطل ، والتحرر من عقائد الآباء إذا لم تكن قائمة على الحق الواضح الذي يقره القلب . ومن مفهوم القرآن تحررت البشرية حضارياً من مفهوم العبودية الذي سيطر على كل الحضارات القديمة (فرعونية - وفارسية - ورومانية) وجعل البشر رقيقاً لمجموعة قليلة من السادة . ومن مفهوم القرآن والاسلام انتقلت البشرية من منهج التأمل النظري إلى التجريب ، وإخضاع الأمور للبحث العلمي . ومن مفهوم القرآن انطلقت الدعوة إلى مقاييس الايمان بالله وإعلائها على مقاييس العصبية والعنصرية ، وخلق الجماعة التي تربطها رابطة الفكر والعقيدة بدلاً من الدم والعنصر . ومن منطق القرآن تحرر الانسان من أخطار البحث عن الله والكون ، والموت والبعث .

لا يمكن تفسير التاريخ الاسلامي بالظروف المادية أو بتحديات الاقتصاد وحده . إن هناك عوامل مختلفة تحكم تاريخ الأمم وبعضها غير مادي . وتاريخ الاسلام تحكمه عوامل كثيرة منها عوامل نفسية وروحية .

١٥ - لقد عجز العلم عن تقديم تفسير نهائي لكل الأشياء . وفي الاسلام ليس هناك تناقض بين العلم والايان . والمسلم لا يجد في منجزات العلم ما يتعارض مع الإيمان . والفكر الغربي هو الذي فرّق بين النظرة الدينية ، والنظرة العقلية والعلمية .

١٦ - إن النضالات الوطنية قد انطلقت تحت راية الجهاد في سبيل الله قبل أن تنطلق تحت راية الجهاد في سبيل الوطن . ولقد كان الاسلام في أغلب هذه النضالات رمزاً للمقاومة الروحية ضد الاحتلال والاستعباد الاستعماري ، وكان الضمان لاستمرار وحدة اللغة والثقافة ، وكانت تتجسد فيه كل القيم الثقية التي لم تكن متوفرة في ظل الاستعمار .

١٧ - الحركة قانون من قوانين هذا الكون ، ولكنها ليست حركة مطلقة من كل قيد ، وليست حركة عشواء بلا ضوابط ولا نظام . ولما كان لكل كوكب فلك ومدار ومحور ، فإن الحياة البشرية كذلك لا بد لها من محور ثابت ، ولا بد لها من فلك تدور فيه ، وإلا انتهت إلى الفوضى .

١٨ - إن الفصل بين الدين والدولة هو نتاج وأفد غريب . وهو من معطيات العقائد الأوروبية في تشكيلها وصراعها خلال تاريخ طويل . ولكنه ليس من معطيات الاسلام ، بل إن الاسلام في تكامله وترباط القيم فيه يقيم من الدين والدولة كلاً متكاملًا . فالاسلام دين ومنهج حياة وشريعة وخلق . والمسيحية بطبيعتها منهج يقوم على العبادة والوصايا الأخلاقية ، وليست شريعة منفصلة ، لأنها لم تكن إلا إحدى رسائل بني إسرائيل ، مصدقة للنوارة^(٨) ، جاءت مكملّة للمناموس . وميزة الاسلام التي خصته بأن يكون نظاماً متكاملًا هو أنه قد قدم مبادئ عامة وأصولاً ثابتة في مجال الشورى^(٩) والعدالة والمساواة تصلح لاقامة مجتمع متماسك . وترك للبشرية في تطورها واختلاف عصورها وبنياتها القدرة على تقرير اسلوب مناسب في إطار هذه الأصول . وهو ما يحول دون الجمود ودون التعارض مع تطور المجتمعات . غير أن هذه الأصول واجبة الاقرار ، وإن مقرراتها ثابتة لا تتعرض للتطور أو التحول . وهي تخضع ابتداءً لتغير المجتمعات . ومن ذلك حدود الله في الزنا والربا والخمر والسرقه .

١٩ - الحرية في مفهوم الاسلام ألا يبقى الإنسان عبداً لشهوته ولا عبداً لغير الله ، والأبضخ لسلطان غير سلطان الخالق . ويأنف أن يكون عبداً للانسان . والحرية في الاسلام هي حرية جامعة شاملة تقوم على التحرر من قيود الجهل والخرافة والوثنية والتقليد . والاسلام أول من دعا إلى هذه الحرية . ولقد علم الاسلام الانسان كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين . ولقد عرف الاسلام « الحق » عاماً شاملاً بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين ، بينما عرف الغرب الحق على أنه شيء في أوروبا ، وشيء في المستعمرات يختلف

عنه . ولقد كان المسلمون صادقين في تطبيق حرية الفكر على الناس جميعاً ، وحافظوا على القاعدة الأساسية : « لا إكراه في الدين » . ولم يسفكوا دم أحد عقاباً له ، لأنه قال رأياً يخالف رأي الاسلام ، إلا إذا اتصل ذلك المقاتل بالخيانة السياسية . وكما دعا الاسلام إلى تحرير الفكر دعا إلى تحرير الجسم ، فالاسلام هو الدين الذي جاء ناقضاً للرق .

٢٠ - إن أبرز معطيات الاسلام هي قدرته على معايشة الحضارات والثقافات المختلفة ، واستمراره في مختلف الأزمنة والبيئات . فهو قادر على إجراء حركة التصحيح من داخله ، وردّ الشبهات ومقاومتها ، والمحافظة الدائمة على طابعه الإنساني وأصله الرباني . إن ميزة الاسلام في شموله وتكامله أنه جمع بين الحريات والضوابط ، وبين الفردية والجماعية وبين العلم والدين ، وبين العقلانية والوجدان ، وبين الروح والمادة ، وبين الوحي والعقل ، وبين الدنيا والآخرة ، وبين الغيب والشهادة وبين الثبات والتطور ، وبين الماضي والحاضر ، وبين المحافظة والتجديد ، وبين الاسلام والانسانية . . .

كيف نقرأ هذا النص ؟

إذا كنا قد خصصنا مكاناً واسعاً لخطاب عدواني واستبدادي ومتناقض لأبسط الحقائق العلمية كهذا الخطاب ، فإن ذلك يعود إلى أهميته التمثيلية سوسولوجياً وانتشاره الواسع من الناحية الاجتماعية - الثقافية . من اندونيسيا إلى المغرب ، إلى افريقيا السوداء وحتى أوروبا وأمريكا (١٠) . نلاحظ أن نفس الفرضيات والمسلمات ، ونفس التصورات والاعتقادات تفرض نفسها على الجميع لكي تشكل خطاباً اجتماعياً ضخماً وجباراً (١١) . إن المسألة هي فعلاً مسألة خطاب جماعي اجتماعي وليست مسألة خطاب فردي - شخصي . إذا نظرنا إلى هذا النص من جانبه اللغوي نجد أن صاحب الخطاب (الفاعل) هو « الاسلام » باستمرار ، أي الوعي العقائدي الجماعي الذي يرتبط في وقت واحد بالتاريخ الديني (الزمني) وبالحالة السوسولوجية الحاضرة ويرؤيا أخرى معروفة . إننا لن نعرف شيئاً عن هذا الوعي الجماعي الذي يبحث عن تماسكه وتشكله وإبراز تفوقه من خلال شهادة أنور الجندي هذه ، إذا ما اعتبرنا نصه عملاً فردياً يحصه وحده . لهذا السبب ينبغي أن ننسى اسم كاتب النص تماماً ، ذلك أن أنور الجندي يقدم نفسه كناطق رسمي مخلص باسم أمة بأسرها (الأمة الاسلامية) . ينتج عن ذلك أن أية قراءة للنص ينبغي ألا تلجأ إلى أسلوب الرفض القاطع أو التفتيد « العلمي » الذي يحتقر هذا النوع من الكتابة . سوف نلجأ فيما يخصنا نحن إلى البحث عما يمكن تسميته بالحقائق الشغالة (١٢) . إن هذه « الحقائق » تفرض نفسها كرد فصل عنيف تقوم به

(١٠) يقصد المؤلف هنا الأقليات الاسلامية المنتشرة في البلدان الأوروبية والأمريكية والتي تستمر على اعتقاداتها التقليدية تماماً كما لو كانت في بلدانها الأصلية .

(١١) استخدمت كلمة «شغال» كترجمة لـ fonctionnel والمقصود بالحقائق الشغالة تلك الأفكار الكبرى الخاطئة علمياً ، ولكن التي تستمر في إلهاث حماس الجماهير الواسعة ، إنها إذن فعالة وعاملة في أذهان البشر .

المجتمعات التي تريد أن تعوّض عن واقعها البائس والمزري ، وعن الانهيار المائل لبنائها التقليدية وذلك بواسطة الرفع الزائد من قيمة التراث الاسلامي والافتخار به . يتيح هذا الهروب داخل الذات المضحّمة والمشكّلة سابقاً عبر القرون تجنب أثر الصدمات التي تصيب الأنا الفردية والأنا الجماعية نتيجة للاحتكاك بالحضارة الحديثة . إن هذه الظاهرة ليست مقصورة على البلدان الاسلامية فحسب وإنما هي موجودة أيضاً في كل بلدان العالم الثالث الواقعة تحت الضغط المائل لعملية التحديث والتصنيع . لكنها تتخذ في الاسلام مظهراً تراجيدياً بسبب أن الصراعات والتمزقات التي عرفها الغرب ما بين التراث والحداثة تزداد تعقيداً وصعوبة هنا نتيجة لانقطاع تاريخين لم يُعالجا حتى اليوم وهما :

١ - انقطاع الاسلام الحديث بالقياس إلى الاسلام الكلاسيكي في أعلى ذراه الفكرية والابداعية .

٢ - الانقطاع التاريخي للعالم الاسلامي بالقياس إلى أوروبا الحديثة ، أي أوروبا التي تشكلت بدءاً من القرن السادس عشر^(١١) .

إن هذه الملاحظة الأخيرة تدعونا إلى ضرورة القيام بقراءة تفكيكية - تركيبية للخطاب الاسلامي المعاصر . ينبغي فعلاً تفكيك الأحكام التعميمية المزججة والتبسيطات السطحية الرديئة والتعبيرات الهائجة والأوامر الاعتبارية والمواجس العصبية التي تغذي الوعي الخاطيء للخطاب الاسلامي . والأسوأ من ذلك هو أن هذه الأشياء التي عدناها مستخدمة من قبل الوعي الخاطيء لهذا الخطاب كنوع من شعور الجماهير بوعياها وبالواقع وبأنها تصبو لتحقيق رسالة تاريخية !

ينبغي أن ندخل في المكان الذي حرّناه سابقاً بعض المعطيات الإيجابية للتفحص النقدي لكل التراث الاسلامي ، وذلك على ضوء الاكتشافات الأكثر حداثة للمعرفة العلمية .

إن تحليلات كهذه سوف تصطدم حتماً بعقبة اجتماعية - ثقافية ناتجة عن هيمنة الخطاب الاسلامي الذي نريد أن نضعه الآن موضع التفكيك والنقد . كيف يمكن القيام بتحليل كشاف لهذا الخطاب ينزع عنه التقديس والأسطورة ، ثم نريد في الوقت ذاته أن يصل تحليلنا هذا (قراءتنا هذه) إلى الوعي الساذج للمؤمنين ، أي الوعي الواحد الذي لا يتجزأ (indivise) والذي يخلط بين التاريخي والأسطوري ؟ إن مشكلة توصيل المعارف العلمية للجماهير العريضة كانت قد طرحت كثيراً في الماضي ولا تزال تطرح حتى الآن ، ولكنها لم تحل أبداً ضمن ساحة العلوم الانسانية خصوصاً . هذا ما يفسّر لنا وجود تلك المسافة الدائمة التي تفصل الناس المتخصصين عن الناس العاديين ، أو « العلميين » عن الايديولوجيين ، أو العقلانيين عن المؤمنين^(١٢) . ينبغي أن نتجنب في الحالة الراهنة التطرف في عقلنة مواقف وجودية معقدة حيث أن الشعائر والعبادات لا تزال ترسخ وتدعم بشدة التنظيرات « الفكرية » للبيسيكولوجيا الجماعية (علم النفس الجماعي) . لهذا السبب فلنأخذ نعتقد أن الخطاب الاسلامي المتزمت

والصحيح^(٩) سوسولوجياً ، لكن الخاطئ أو غير المقبول إطلاقاً من ناحية ابستمولوجية ، ينبغي ألا يُرفض دفعة واحدة ودون نقاش . يجب علينا أن نفككه من الداخل ، في كل بناء التركيبية والتكوينية ، وذلك لكي نستمر في التواصل مع أنصاره الذين يشكلون الأغلبية الساحقة في المجتمعات الإسلامية .

الوعي الإسلامي والتراث الحي

إن مفهوم التراث الحي هو الشيء الوحيد الذي يشفع لنا حتى اليوم في التكلم عن وجود وعي إسلامي . يجب في البداية إعادة بلورة مفهوم التراث الحي لكي نخلصه من الاستخدام (الاطلاقي) أو المطلق الذي كرسه التيولوجيات الدوغمائية لأديان الوحي^(١٠) . من وجهة نظر الانتروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع نجد أن كل شعب سواء أكان ذا كتابة أم لا ، يدعي الانتساب إلى تراث « حي » : أي إلى نظام من القيم المركزية التي ترجع بشكل متصل ومتواصل إلى أصل أسطوري أو متعال والتي يتم تأييدها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي . فيما يخص أديان الوحي ، نلاحظ أن الكتابات المقدسة التي سُجِّلت كتابةً ، باكراً جداً ، كانت قد ساهمت في ترسيخ الوعي باستمرارية ثابتة للأجيال التي قرأت نفس النصوص وتاملت فيها وفسرتها وطبقتها على مدى القرون المتطاولة . ضمن هذا التحديد نجد مشروعاً التفريق ما بين التراث بصفته ظاهرة اجتماعية تكرارية ، وإذن معرضة للتآكل والانقراض ؛ وبين التراث بمعنى الأصل - النموذج الذي يحدد وينظم سلوك وأخلاقية أمة بأسرها . من الواضح تاريخياً أن التوراة والأنجيل والقرآن كانت قد رُسِّخت شهادات حية خاصة بأحداث ذات أهمية مثالية - نموذجية للوجود البشري . تحولت هذه الأحداث إلى نصوص ، وأصبحت هذه النصوص تقرأ فيما بعد من قبل الأمة المؤمنة ليس كوثائق تاريخية تخص أمة الأزمنة الغابرة ، وإنما ككلام حيّ باستمرار . كل قارئ مؤمن يعيد من جديد استحضار هذا الكلام الحي وكأنه يقال للمرة الأولى . هكذا تتشكل سلسلة متابعة من الشاهدين على النصوص (نصوص التراث الحي) والمفسرين كما هو الحال في عملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي ، هذا الاسناد الذي يضمن ليس فقط صحة النقل عن النبي وإنما أيضاً استمرارية العمل والسلوك الذي توصي به هذه الأحاديث^(١١) . ثم تتخلق هذه السلسلة ضمن المناخ المعنوي والدلالات السيميائية والتصرفات التي كانت الأمة قد أنتجتها بنفسها ومارستها على نفسها . وعلى هذه الشاكلة نجد أن التفريق ما بين الوعي الذاتي *la présence à soi - sujet* والوعي الموضوعي *la présence à soi - objet* يتم في داخل الوعي الموسع الذي يشمل كل سلاسل الشهود - المفسرين التي تسيطر عليها الشهادة الأرثوذكسية (العقيدة) المرسّخة من قبل التراث

(٩) يقصد اركون بعبارة والصحيح سوسولوجياً أنه مُتَبَيَّن من قبل عدد كبير جداً من البشر في المجتمع إلى حد أنه خاطيء تماماً من الناحية المعرفية والابستمولوجية . في القرون الوسطى - بل وحتى عهد قريب - كان الناس يعتقدون أن الشمس تدور حول الأرض وكان هذا الرأي يمثل « حقيقة » لا تتناقش ...

الحي^(١٥) . يبقى تحليلنا هذا للتراث الحي سيكولوجياً أكثر منه تاريخياً أو مسوسولوجياً . إنه يستند إلى تصور معروف جيداً ومؤيد حتى اليوم من قبل الوعي الاسلامي الذي طبقاً له فإن المعنى الأخير موجود في القرآن والحديث النبوي وتعاليم الأئمة فيها ينص الشيعة ثم الإجماع (إجماع الأمة) . في الواقع إن هذه التعاليم المقدّمة مها تكن قيمة تعاليمها هي مرتبطة حتّى بظروف عملية لانجازات تاريخية واقعية . بمعنى آخر ، فإن التراث الحي لن ينجو - وهو في الواقع لم ينج - من الاستخدامات الايديولوجية للجماعات السوسولوجية المتخاصمة على السلطة والتملك والأرزاق . إن هذه المجابهة بين معنى تعالي كل فعل بشري ومعنى تاريخيته ، ما بين التصور والواقع ، ما بين الاسطورة والتاريخ ، لم تظهر بعد في الوعي الاسلامي ولم تُعرف بصفتها مشكلة محورية تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية . سوف نستعرض فيما يلي بعض الأمثلة المشهورة التي رُسخت نوعاً من الوعي التكراري التقليدي :

كيف يمكن ، مثلاً ، تفسير مسألة أن صحابة النبي والمتابعين ثم الأئمة عند الشيعة كانوا قد رفعوا إلى مرتبة المفسرين المعصومين للوحي الآلهي وكل الأخبار المتعلقة به والذين لا يعتورهم الخطأ ولا النقص ؟

أم هل ينبغي علينا أن نستمر في الحفاظ على تلك النظرة التقديسية والمتعالية للوعي المدهوم من قبل التراث الحي ؟ في جميع الأحوال نلاحظ أن الوظيفة الميثولوجية لجبل الصحابة وسلسلة الأئمة هي شيء موجود بشكل واضح وصارخ في الخطاب الاسلامي المعاصر^(١٦) .

ما الروابط الفعلية التي كانت قد حيكت أو نسجت على الأصعدة الاقتصادية والاجتماعية والبيكولوجية بين الفكر والحساسية المبنية عن الاسلام - أي عن التسليم بالنفس لله - وعن إدانة الفائلة أو الربا وعن فكرة الرزق المقسوم من قبل الله ومفهوم الزهد واحتقار العالم الأرضي والصوم من جهة ، ثم استمرارية أو لا استمرارية العمل التاريخي والموقع الاجتماعي للعامل المنتج لفضل القيمة وأنية اقتصاد الحد الأدنى للمعاش ودور الملكية من جهة أخرى ؟ إننا نستخدم عن قصد كلمة روابط (أي التأثير المتبادل ما بين العوامل المادية والعوامل الثقافية - الروحية) وليس كلمة السببية المباشرة والخطية التي تنحو في اتجاه واحد ، مادياً كان أم مثالياً^(١٧) . إن تفسيراً للتاريخ على هذا النحو - أي متخذاً ككل معاش روحياً وثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً - ينقذنا بالتاكيد من تلك اليقينيات الانتفاخية والمنهجية التي ترسخ (تؤيد) إسلاماً متعاليًا فوقياً مُسيطرًا على كل شيء ولكن دون أن يتأثر بأي عامل من العوامل المذكورة ! عندما نفعل ذلك يكف الناس عن ثرثرتهم السهلة المتعلقة بمسألة المرور من موقف الزهد في الحياة الدنيا واحتقار العالم الأرضي الذي رسخته الأخلاقية الكلاسيكية إلى مرحلة الامتلاك الواعي لكل التكنيك الحديث الخاص بالتطور والتنمية . وعندئذ يمكن لنا - وللمرة الأولى في تاريخ الفكر الاسلامي - أن نطرق مسألة العلائق ما بين الدين والايديولوجيا والمجتمع .

(*) من الواضح أن اركون يرفض كيفية كبار المفكرين المعاصرين نظرية الانعكاس الميكانيكية ويرفض النظرية المثالية ايضاً . إنه يعتقد بتداخل العوامل المادية والروحية وتفاعلها التي تشكل الصيرورة التاريخية .

فما يخص هذه النقطة نلاحظ بوضوح مدى « الخريطة » والغموض والاضطراب الذي يعاني منه الوعي الاسلامي للمعاصر بالقياس إلى الفكر الاسلامي الكلاسيكي الذي لم يكن يعرف ذلك . هذا مثال محسوس ضمن أمثلة أخرى على ظاهرة الانقطاع الفعلي للوعي الاسلامي المفترض أنه استمرار لماضيهِ وإثراهُ يقال بأنه حي دائماً . لتوضيح ذلك سوف نستشهد بشاهدين كبيرين على الوعي الإسلامي ، الأول هو الغزالي (توفي - ١١١١ م) ، والثاني ابن رشد (توفي عام ١١٩٨ م) . كلنا يعلم أن الثاني كان قد فُتد طويلاً أطروحات الأول بخصوص موضوع قيمة المعرفة المكتسبة عن طريق العقل الفلسفي . إن مناظرة كهذه (ابن رشد - الغزالي) ليست مقصورة على الاسلام وإنما هي معروفة جيداً في كل أديان الوعي التي تعيش نفس الحالة التأويلية (la situation herméneutique) .

إن تخصص الحجج التي أثارها الطرفان (حجج الفلاسفة العقلانيين وحجج الفقهاء - التيولوجيين) يَكُنُّنا من القبض على رهانات وأفاق وأسس تشكُّل المعنى داخل الوعي الاسلامي ^(١٧) .

كان الغزالي قد استخدم لغة جِد صارمة في كتابه المعروف : « فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة » ^(١٨) . لكي يحدِّد الموقع الفقهي - الديني لكل الفئات الاسلامية التي انحرفت في نقطة أو عدة نقاط عن اعتقادات المسلمين « الارثوذكسيين » (أهل السنة والجماعة) ، راح الغزالي يشرح ويوضح شروط سلامة وصحة كل معرفة بشرية . لكي تتيح للقارئ سبيل المقارنة بين الكتاب الكلاسيكيين والكتاب المحدثين في الاسلام ، فإننا نقدم بعض المقاطع ذات الدلالة من الفصل :

الوعي الاسلامي ونقد المعرفة طبقاً للغزالي

« أعلم أن الذي ذكرناه مع ظهوره تحته غور بل تحته كل الغور ، لأن كل فرقة تكفر مخالفتها وتنسبه إلى تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام . فالحنبلي يكفر الأشعري زاعماً أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش . والأشعري يكفره زاعماً أنه مشبه وكذب الرسول في « أنه ليس كمثله شيء » . والأشعري يكفر المعتزلي زاعماً أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له . والمعتزلي يكفر الأشعري زاعماً أن إثبات الصفات تكفير للقدماء ، وتكذيب للرسول في التوحيد .

ولا ينبغيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتها فيه ، فيكتشف لك غلو هذه الفرق ، وإسرافها في تكفير بعضها بعضاً . فاقول :

التصديق : إنما ينطرق إلى الخير ، بل إلى المخير ، وحقيقته الاعتراف بوجود ما أخبر الرسول (صلعم) عن وجوده . إلا أن للوجود خمس مراتب ، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفتها إلى التكذيب . فإن الوجود : ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي .

فمن اعترف بوجود ما أخبر الرسول عليه الصلاة والسلام عن وجوده بوجه من هذه الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الإطلاق . . .

أما الوجود الذاتي : فهو الوجود الحقيقي الثابت خارج الحس والعقل ، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراكاً . وهذا كوجود السماوات والأرض والحیوان والنبات وهو ظاهر ، بل هو المعروف الذي لا يعرف الاكثرون للوجود معنى سواه .

وأما الوجود الحسي : فهو يتمثل في القوة الباصرة من العين بما لا وجود له خارج العين ، فيكون موجوداً في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره ، وذلك كما يشاهده النائم .

وأما الوجود الخيالي : فهو صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حَسِّكَ فإنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة فيل أو فرس وإن كنت مخمضاً عيتك ، حتى كأنك تشاهده ، وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج ...

وأما الوجود العقلي : فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى ...

وأما الوجود الشبهي : فهو ألا يكون نفس الشيء موجوداً لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ...

- أعلم أن كل من نزل قولاً من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين . وإنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ، ويزعج أن ما قاله لا معنى له ، وإنما هو كذب محض ، وغرضه فيها قاله (الضمير يرجع إلى النبي) التلبس أو مصلحة الدنيا . وذلك هو الكفر المحض والزندقة . ولا يلزم كفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل كما سنشير إليه . وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الاسلام إلا وهو مضطر إليه .

- فاسمع الآن قانون التأويل . فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل وأن شيئاً من ذلك ليس من حيز التكذيب . واتفقوا أيضاً على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر :

والظواهر الأول هو الوجود الذاتي فإنه إذا ثبت تضمن الجميع ، فإن تعذر فالوجود الحسي ، فإنه إذا ثبت تضمن ما بعده ، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي وإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي . ولا رخصة للعدل عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين .

وقد ذكرنا الموازين الخمسة في «القسطاس المستقيم» وهي التي لا يتصور الخلاف فيها بعد فهمها أصلاً ، بل يعترف كل من فهمها بأنها مدارك اليقين قطعاً » (١٩) .

تدخل ابن رشد

على الرغم من احترامه النسبي للشكل المنهجي والمنطقي للعقلانية ، فإن الوعي الذي يريد تأسيسه الغزالي يبقى منغمساً في المناخ النفسي المعقد المندرج ضمن المصطلحات التالية : روح - قلب - نفس - عقل .

راح ابن رشد يجتهد (أو يعمق) التفريق ما بين المعرفة الفلسفية وكل الأنواع الأخرى

للمعرفة . في نص له قصير ، لكن حازم في لهجته ^(٢٠) ، يشرح ابن رشد هذه الحالة على طريقة كبار الفقهاء الذين يطلقون فتوى ما بخصوص قضية فردية محددة . يقول ابن رشد ما فحواه :

١ - الفلسفة هي علم استدلالي وليست مجرد تصورات ذات مناهج ونتائج قلقة (أو غير مؤكدة) .

٢ - علمية الفلسفة تعتمد على التطبيق الصحيح للمبادئ الأساسية للمحاكمة القياسية .

٣ - الرجوع إلى هذا العلم ليس فقط ممكناً بالنسبة للمسلمين وإنما هو واجب وفرض .

إن العقبات والصعوبات التي اعترضت الفيلسوف ابن رشد في ممارسة خطته الفلسفية من قبل الفقهاء التيولوجيين الذين لم يكونوا يرون في العلم إلا عنصراً دعيلاً هي بالضبط نفسها التي يشهدها اليوم الأيديولوجيون من أمثال أنور الجندي لكي يمنعوا دخول العلم الغربي ^(٢١) ، إلى ساحة الفكر العربي - الإسلامي . لهذا السبب نقول بأن الموقف الإسلامي السابق من الفلسفة (موقف الغزالي مثلاً) هو موقف ثابت ومستمر في الوعي الإسلامي . إنها حقيقة تاريخية أن جهود ابن رشد قد بقيت ورقة ميتة في أرض الإسلام ، في الوقت الذي أثارته فيه تياراً فكرياً محرراً في الغرب المسيحي - اللاتيني . لكن ينبغي ألا نستنتج من هذا الكلام حكماً ذهنياً ^(٢٢) يؤدي إلى القول بأن العقلية العربية - الإسلامية ترفض رفضاً قاطعاً التفكير الفلسفي ^(٢٣) . ذلك أن غياب الفكر الفلسفي - العقلاني من ساحة الإسلام العربي - السني لم يكن في يوم من الأيام لاجزأً ولا نهائياً . يعود الأمر في الحقيقة إلى الغياب التدريجي . كما هو الحال في الغرب مثلاً - للأطر الاجتماعية - الثقافية التي تتيح إمكانية وجود المعرفة الفلسفية ^(٢٤) . لم يكن ممكناً لتفكير ابن رشد أن يبدو بالقياس إلى الوعي الإسلامي المتشكك نتيجة للتأمل المستمر لكلام الله على طريقة الصوفييين المنغمسين في الجو التقديسي العام للقرون الوسطى إلا مجاناً ومزعجاً لدرجة الخطورة . في الواقع ، إن هذا الفكر يطرح صعوبات نظرية لم يكن ممكناً حلها وتجاوزها عن طريق الجهاز التصوري والمنطقي والبلاغي لأرسطو . ماذا يعني مثلاً مقطع كهذا :

« وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس وهو المسمى برهانا .

- فإنه كما أن الفقيه يستنبط من الأمر بالتفقه في الأحكام وجوب معرفة المقاييس الفقهية

(٢٠) المقصود بإطلاق حكم ذهني (mentaliste) أو بالأحرى ذهني هو القول بأن شعباً من الشعوب مؤهل « بالطبيعة » للعلم والفلسفة في حين أن شعباً آخر يفرض ذلك بالطبيعة وبشكل أزلي وأبدى . لقد وقع في هذا المطلب بعض المستشرقين وتلامذتهم من العرب . سوف ننتج عن ذكر الاسماء .

على أنواعها وما منها قياس وما منها ليس بقياس ، كذلك يجب على العارف^(٢٤) أن يستنبط من الأمر بالنظر في الموجودات وجوب معرفة القياس العقلي وأنواعه .

- وليس لقاتل أن يقول : إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة إذا لم يكن في الصدر الأول . فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة ! ...

- فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به . فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك . كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهي ، بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك ، وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك .

- فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة ، فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة . وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الاسلام^(٢٥) .

إن التحدث عن علم يقيني ومتفوق على كل العلوم الأخرى والذي كان قد تشكل في أسسه وأدواته قبل ظهور الاسلام وخارج أية إشارة إلى القرآن ، هو شيء غير محتمل سيكولوجياً فيما يخص الوعي الساذج للمؤمنين أو الرؤيا المؤطرة والمغلقة لفقهاء كل المدارس الاسلامية التقليدية . إن ابن رشد إذ يجتاط لنفسه ويختص به راء العلم الرسمي الذي يقرّ وحده شرعية أو لا شرعية أية مبادرة أو معرفة بشرية (نقصد بالعلم الرسمي علم الفقهاء المرتبط بالسلطة الخليفة) ، وإذ يستخدم كلمة عارف ذات الإيحاء الصوفي بدلاً من فيلسوف ، فإنه يحاول بذلك عدم الظهور بمظهر الخارج على العلم الرسمي التقليدي للفقهاء . لكنه في الواقع كان قد وضع الوعي الاسلامي في مواجهة تحد كبير لم يستطع أن يرتفع إلى مستواه أو أن يواجهه حتى يومنا هذا . إن ابن رشد إذ يقول بأن العقل البشري قادر على إنتاج الحقيقة باستقلالية كاملة ، وأن هذه الحقيقة هي التي تستطيع وحدها أن تفسر الحقيقة الموحى بها ، وإذ يشدد على ضرورة التضامن التاريخي ما بين مفكرين يتيمون إلى عصور وديانات مختلفة - حتى الوثنية منها ! - وعلى إمكانية هؤلاء المفكرين في إنجاز حقيقة عقلانية ، فإنه بذلك كله يغلب التاريخ المحسوس (الأرضي) على التاريخ المتعالي ، ويعاكس الحقيقة العمودية التديشينية (حقيقة الوحي) والمطلقة بحقيقة أفقية تقدمية قابلة للتعديل والتصحيح باستمرار . وعلى الرغم من أنه انزلق على نحو خطير في إطار التفكير الأرسطي ، فإنه كان قد طرح ولو بشكل ضمني لأول مرة في تاريخ الاسلام مسألة تاريخية العقل . إنه بذلك قد افتتح للفكر الاسلامي ساحة الحداثة العقلية التي تستلزم طرقها في الغرب مفرقة ما بين التعالي والمحسوسة ، وبين المعرفة الأولية والمعرفة التجريبية ، والمقدس والديني والسلطة الروحية والسلطة العلمانية والفضاء الاسطوري والفضاء التاريخي للمعرفة ، الخ ...

كنا قد رأينا سابقاً كيف يتكلم أنور الجندي باحتقار شديد عن هذه الفتوحات (الانجازات) الحديثة للعقل البشري . سوف نرى الآن كيف أن مؤرخاً مصرياً معروفاً يصفى هو الآخر دفعة واحدة التفكير الاسلامي المتأثر بفلسفة الاغريق :

« إنني لا أوافق محمود قاسم في آرائه عن ابن رشد ولا في مهاجمته للأشاعرة ومجيدته للمعتزلة . إنني - كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة على كيانه المذهب الأشعري، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم - أنكر كل الانكار فكرة محمود قاسم الرئيسية ، وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية ، والمذهب الرشدي من ناحية ثانية ، أقرب عقلاً إلى روح الاسلام من مذهب الأشاعرة (٢٦) . إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الاسلامي الناطق باسم القرآن والسنة ، المعبر عنها في أصالة وقوة . وإن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا ، هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال العصور ، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة » (٢٧) .

في مقدمته للطبعة السادسة لكتاب منتشر في كل الجامعات العربية ، نجد نفس المؤرخ - الباحث يؤكد على موقفه السابق بالكلمات التالية :

« أما العقلانية التي لدى فلاسفة الاسلام المشائين أو الأفلاطونيين المحدثين ، فقد كانت عقلانية مشبعة . ما زلت أقول : إن الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد « مقلدة اليونان » . و « المقلد غير عقلي » . إن ما لدى الكندي وابن رشد من عقلانية أصيلة إنما هي عقلانية مستعمارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين . أما قول الكندي وابن رشد بعصمة « أرسطو » فهو تقليد أعمى مشوه ، غير واضح وغير متأسق . كان هؤلاء متفلسفة وليسوا فلاسفة » (٢٨) .

هكذا نلاحظ كيف أن البحث الجامعي الأكثر تعمقاً والأكثر تنقيحاً والأكثر انتشاراً بين الجمهور المثقف يقدم دعماً « علمياً » للخطاب الايديولوجي الذي يضبط بدوره على مسار البحث الفكري العربي وعلى الباحثين ككل (٢٩) . لا ريب في أن الانخراط الحماسي لعلي سامي النشار في خط المدرسة الاشعرية ، وعبد الرحمن بدوي في خط « الفلاسفة الصرف » يشهد على الحيوية النضالية للفكر المعاصر في الاسلام . لكن يؤخذ على هذين الخططين طابعهما الجدالي polemique والايديولوجي الواضح مما أدى - ويؤدي - إلى ضياع الوعي الاسلامي المعاصر وانزلاقه في خصومات وصراعات عتيقة بالية في الوقت الذي تتراكم فيه أمام هذا الوعي ساحة هائلة للامفكر فيه l'impensé الناتج عن الانقلابات التي تصيب نظام الحياة التقليدية في العمق وتجعل بالياً وعتيقاً ايضاً كل ما فكر فيه سابقاً وكل ما كان ممكنناً التفكير فيه le pensé et le pensable . لنحاول الآن أن نقبس حجم الهوة ما بين خطابات الوعي الاسلامي المعاصر وخطابات الوعي العلمي المعاصر الذي هو في طور التشكل والانبثاق الآن .

الوعي الاسلامي والمعرفة العلمية

إن المواجهة التي سنجرها الآن تبدو مجانية وغير ذات جدوى في نظر الوعي الاسلامي . ذلك أنه طبقاً لهذا الوعي فإنه لا توجد أية معرفة « علمية » صحيحة لم تكن قد اكتشفت وعرفت من قبل التراث الاسلامي ، ثم إن أساليب العلوم الحديثة لا تخدع إلا أولئك الذين انجسروا في خط الغرب . هذا الموقف الرقضي المبني يضطرننا إلى أن نشدد من الحذر والاحتياط في معالجة هذا الموضوع . لكن نجد في الوقت ذاته أن الحقيقة الموضوعية تضطرننا إلى القول بأن الرفض الأكثر تمتعاً للثقافة الغربية يبيء عادة من أولئك الذين يجهلون كل شيء عن تقدم المعرفة العلمية وإنجازات العلوم الانسانية الحديثة منذ ١٩٥٠ ثم الشروط الواقعية التي تحققت فيها إنجازات هذه العلوم . إن الكتاب المسلمين ومؤلفي الكتب المدرسية والجامعية يستمرّون في نقد الاستشراق انطلاقاً من بعض كتابات ارنست ريتان ولاي ول . غوتيه (L. Gauthier) واي . ف . غوتيه (E. F. Gautier) وغلزليير (I. Goldziher) (٣٠) .

إن المواجهة التي ينبغي أن نقيمها هنا في الاسلام كما في كل المجالات الأخرى تنطلق من الوعي الكامل بالحالة الحاضرة للمعرفة العلمية الحديثة . في مؤتمر علمي حديث مكرس للعلوم الانسانية ، راح الفيزيائي ب . جيرمان يمدد بدقة عالية « الحالة الثقافية المعاصرة » للبشرية وذلك على ضوء البدأين التاليين :

١ - أنه لا يوجد أي جزء (أية ذرة) من أية تجربة (تجربة فيزيائية أو كونية أو بيولوجية أو بشرية أو اخلاقية أو دينية ، الخ . . .) تستعصي كلياً على تفحص وتحيص المناهج العلمية الاختصاصية .

٢ - إنه لا يوجد أي جزء من أية تجربة ، وخصوصاً التجربة الإنسانية ، يمكن استنفاده كلياً من قبل التحليلات العلمية التجريبية والوضعية (٣١) .

يعني هذا الكلام الهام أن المعرفة البشرية سوف تستمر ممزقة طويلاً ما بين الكتابات العلمية المتخصصة التي تشكل نوعاً من السلطة العليا من جهة ، وبين الخطابات العمومية ذات الطابع الديني التقليدي أو الطابع الديني - الجديد (خطابات ايديولوجيا الأمل والاحتجاج والتحرير ، الخ . . .) إن العلوم الأكثر إقناعاً والأكثر افتتاحاً واستكشافاً سوف تستمر في ضمان السيطرة الثقافية والتكنولوجية على الظواهر الطبيعية والبيولوجية والفيزيولوجية وربما الاجتماعية والاقتصادية . إنها سوف تضمن باستمرار تحسين مناهج وأساليب البحث والتفكير التاريخي العلمي ، ثم التلاعب بالواقع من أجل التوصل إلى نتائج عملية تطبيقية . لكن هذه الانجازات وهذا « التقدم » المطرد لن يؤدي بالضرورة إلى اكتشاف ثابت ونهائي لمعنى الوجود البشري ، أو إلى تكوين اخلاق « علمية » للعمل ، أو إلى إنجاز اتولوجيا خاصة . بالمقابل ، نلاحظ أن الخطابات الدينية التقليدية المحاربة اليوم من قبل المعارف الحديثة أصبحت تفقد تدريجياً - إن لم تكن قد فقدت كلياً - الاحتكاك الطويل ، الذي مارسه في إنتاج الحقيقة المطلقة والكلية المتعلقة بالكائن والعالم والتاريخ . . . إن البشر المعاصرين المنقطعين أكثر فأكثر عن ذرى التقديس

والتبرير والاعتقادات والمعارف والتصرفات التقليدية ، ولكن الذين لم يتسبوا بعد بشكل كامل إلى الروح العلمية ، يعيشون الآن مرحلة قاسية متمزقة من تطور النوع البشري . انهم يعيشون مرحلة التحول المريع والانتقال من رؤيا قديمة للعالم إلى رؤيا أخرى جديدة .

ضمن هذه الرؤيا الواسعة للأمور يمكن لنا أن نضيء الحالة الراهنة للوعي الاسلامي الذي يبنني عليه أن يساهم في تحطّي العقبة الأساسية لعصرنا الراهن ، أي تجاوز التناقضات التقليدية ما بين الايمان والعقل ، الوحي والتاريخ ، الروح والمادة ، والارثوذكسية والابتداع ، والمعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ الخ . . . يبنني القيام بذلك من أجل تحديد موضع الخطابات البشرية العديدة على ضوء المناهج المتجددة باستمرار للمعرفة الموضوعية . إننا إذ نقوم بذلك من خلال الوعي الاسلامي فإنما نريد إصابة هدفين في وقت واحد ، الأول نظري والاخر عملي .

الهدف النظري

إحدى سمات العلم الحديث هي سرعة تغير مبادئه ومنطقاته النظرية ، وذلك على عكس العلم الكلاسيكي الذي يأبى أن يضع « حقائقه العلمية » على عكّ التساؤل والشك . هناك إذن ديناميكية للعقل والمعنى حساسة جداً لمسألة التغير الذي أصاب مفهومات كان يُعتَقَد بأنها ثابتة ونهائية من مثل : مفهوم العقل الخالد ، الجوهر ، الأصل ، برهان ضروري ، وحي ، كلام الله ، أصول ، أحكام ، الخ . . .

إذا ما استثنينا فئة قليلة نادرة من الباحثين المسلمين الذين قبلوا أن ينخرطوا نهائياً ويشكل كامل في مجال ممارسة العلم الحديث وتطبيق أدواته ومناهجه (*) ، فإنه يمكن القول بأن الفكر الاسلامي « الأرثوذكسي » يستمر حتى الآن في تكرار المواقف الدوغمائية التي تعود إلى العصور الوسطى (٣٢) . كنا قد رأينا سابقاً - من خلال عرضنا لنص الجندي - كيف أن حقائق الإسلام تُؤكّد بكيئتها ويدوغمائيته دون أية مناقشة أو طرح أي تساؤل حول قضايا أساسية تطرحها المعرفة الحديثة من مثل التمييز ما بين الحقائق السوسولوجية الشّغالة *les vérités fonctionnelles* والمعطيات الواقعية الحقيقية ، أو بين الضرورة الايديولوجية والضرورة الانتولوجية أو بين الايديولوجيا « العلمية » والمعرفة الموضوعية ، أو بين استراتيجية المعرفة لأهداف ذاتية وطائفية ثم المعرفة لأجل المعرفة ، أو بين روح دوغمائية ونشوء نقدي للمعنى ، الخ . . .

تمثل كل هذه التمايزات شروطاً أساسية لازمة لا بدّ منها من أجل « إحياء ثابٍ للعلوم الدينية » ، أي من أجل جمع كامل للفكر الاسلامي ضمن معرفة الوضعيات ، أو المعطيات الواقعية المحسوسة للوجود *les positivités* (العالم ، التاريخ ، الملكية ، القيمة ، السلطة ، اللغة ، العمل) (٣٣) . إن المسلمين إذ يستمرّون في القول بأن هذه الوضعيات والمسائل كانت قد حُذِدت وعرفت من قبل الاحكام الشرعية (الاحكام المستنبطة من النصوص) فإنهم بذلك

(*) لكنهم عندئذ يدانون من قبل خطاب الأغلبية التي تتمتعهم بالمستغنيين *occidentalisés* الذين خسروهم الاسلام « الصحيح » .

يدلّون على أنهم لم يتخلّوا بعد عن الفكرة الدوغمائية التي تقول بأن الأمة الإسلامية هي الأمة المختارة من قبل الله ، يعني موقفهم هذا رفضاً قاطعاً لأي تفكير جديد حول معنى ودلالة هذا الاختيار الذي يدّعيه أيضاً ونفس القوة اليهود والمسيحيون ، وبشكل عام كل البشرين .

يلبني هذا الموقف تماماً الشرط التاريخي واللغوي للانسان ويؤدّد الهوة التي تفصل التقريرات العاطفية الذاتية الخاصة بالمعرفة القويّة الانغلاقية عن التقارير العلمية الموضوعية القابلة للتعديل والتصحيح باستمرار .

إن المقطع الذي استشهدنا به آنفاً من كتاب الغزالي يوضح تماماً المسافة التي تفصل الفكر الاسلامي الكلاسيكي عن الفكر المعاصر ، ثم المهمات الملقة اليوم على عاتق هذا الأخير . لكي يتمكن من أن يخدم جيداً مصالح الفئة المنتخبة والصالحة - أهل السنة والجماعة - ضد جماعات أخرى منافسة لجأ الغزالي إلى تركيب معرفة موضوعية مستندة إلى تحديدات جذرية . بمعنى آخر ، فإن المعرفة ذات الهدف أو المقصد القثري لم تمنع ظهور المعرفة ذات الهدف العلمي الخالص . إلا أننا نلاحظ أن الهدف العلمي الخالص صوّف يُعجّر نهائياً عندما يتعلق الأمر بتفضيل الحقيقة الارثوذكسية على النقد الفلسفي للمعرفة . إن هذا الصراع ما بين التوسيع السابقين من المعرفة (المعرفة الدينية المطلقة والمعرفة الفلسفية) هو سمة كل فكر خاضع لضبط الظروف التاريخية القاسية وهشاشة وآنية الأدوات الثقافية والمنهجية المتوفرة (المنهجية الأرسطية والليتايفيزيك الأفلاطوني الجديد فيما يخص الغزالي) ، ثم الشعور الغامض بوجود حقيقة متعالية ، لكن ، عصية على المثال . لقد عاش الوعي الاسلامي هذا الوضع على شكل الحالة التأويلية حيث نجد أن القاريء المؤمن للنص الموحى يعتبر نفسه ذاتاً مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله . إن الوعي الاسلامي مضطّر لأن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها ، أي حتى الدخول في الدائرة التأويلية le cercle herméneutique حيث نجد الروح الموضوعية تهدف إلى تكوين معرفة مطابقة للواقع ولكنها ترتدّ حثياً في الوقت ذاته إلى ذاتيتها من أجل تقطيع الواقع ورويته حسب الشروط المتغيرة للتحسس والتعرف والتبصر .

إن المرور أو الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية يستدعي أولاً وقبل كل شيء إضاعة المسألة الانطولوجية . نلاحظ في الحالة الأولى - أي الحالة التأويلية - أن الروح المنغمسة في انطولوجيا بمتناول الجميع (كانت الانطولوجيا القرآنية في البداية مستقلة عن كل تنظيم تيولوجي أو فلسفي) تثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطة من النصوص . لكن ، نلاحظ في الحالة الثانية (حالة الدائرة التأويلية) أن التضخم الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى يؤدي إلى حذف كل مرمى تيولوجي . إن البحث عن الانطولوجيا في المناخ الاسلامي يستدعي هو أيضاً توضيحاً لكل العناصر والروابط التي نشأت وتطورت حتى اليوم وتعاطاه المسلمون مع النص القرآني والنصوص التي تلتها فيما بعد والتي أصبحت معيارية ومقدّسة أيضاً مثل نصوص كبار الفقهاء من رؤساء المدارس (مالك ، أبو حنيفة ، الشافعي ، ابن حنبل ، الأشعري ، جعفر الصادق ، ابن بابويه ، الخ . . .) . كنا قد حددنا سابقاً وفي مكان آخر الطريق الذي يبنيني سلوكه من أجل مراجعة نقدية للتراث الإسلامي^(٣٤) . نريد أن نلجّ هنا مرة أخرى على مسألة

العقبات الايديولوجية التي تؤخر حتى الآن كل الجهود والمراجعات النقدية والنظرية وتحرفها عن اتجاهها الصحيح .

المهدف العملي (التطبيقي) والاعتبارات الايديولوجية

إن إدراج الوعي الاسلامي ضمن ساحة البحث النظري المعاصر يعتمد على نوعية الروابط الحقيقية - الواقعية أو الخيالية التي تربط هذا الوعي بوجوده الذاتي الخاص من جهة ، وبتاريخ المجتمعات التي تشكل فيها وأثر في مجراها من جهة أخرى . لهذا السبب ، فإن أية قراءة نظرية للخطاب الاسلامي ينبغي أن تصحبها قراءة تطبيقية لختلف الفئات الاجتماعية التي يتوجه إليها هذا الخطاب . ينبغي في الواقع طرح هذين السؤالين :

- هل سوف يستمر الوعي الاسلامي المعاصر - على إثر خطى الوعي الاسلامي الكلاسيكي وبنفس الحلة الايديولوجية - في ادعاء الارتباط بأمة روحية يُعتبر جميع أعضائها إخوة متساوين مترامين مهما يكن حجم اللامساواة والمعداوات التي تفصلهم واقعياً ومعاشياً بعضهم عن البعض الآخر ؟

- أم هل أن هذا الوعي يريد - وللمرة الأولى في تاريخه - أن يساهم في دفع الفئات الاجتماعية المختلفة (الطبقات الاجتماعية) لكي تمي واقعها الحقيقي ضمن نظام الظلم واللامساواة الذي يسود كل مجتمع بشري ؟

إن الخطاب الاسلامي كان دائماً غامضاً فيها يحض هذه النقطة الحساسة . ذلك أنه بواسطة شعاراته الميثافيزيكية كان يغذي دائماً وهي المسلمين بوجود هوة ساحة ما بين الأعمال والمبادرات البشرية من جهة ، وما بين القانون الديني الكامل والمعصوم من جهة أخرى . ضمن هذا المستوى العمومي والغائم للأشياء راح الوعي التاريخي الحقيقي يحوي ويلدوب في أحشاء الوعي الأسطوري ، ونتج عن ذلك أن كل الصراعات والأحقاد والتناقضات التي شهدتها المجتمعات الاسلامية - كما يشهدا أي مجتمع بشري - راحت تُغَطَّى وتُحجَّب بواسطة خطاب هائل يركز في وقت واحد على مسؤولية الأفعال البشرية والانتساب الكامل للصورة المثالية للأمة وعمل الأمل في الخلاص النهائي في الحياة الأخروية . لكن ، ينبغي أن نشير هنا إلى اختلاف أساسي بين الخطاب الاسلامي الكلاسيكي والخطاب الاسلامي المعاصر . قبل ظهور فكرة القوميات الحديثة كان الخطاب الاسلامي الرسمي منافساً دائماً من قبل مجموعة خطابات أخرى معارضة تدعي أيضاً أنها إسلامية ، وأن إسلامها (أو إسلام كل منها هو وحده الصحيح) . نشير هنا إلى الطوائف العديدة التي كان قد تكلم عنها مؤرخو البدع في الاسلام . في الواقع إن هذه الطوائف تمثل جماعات إثنية - ثقافية متميزة تبحث عن هويتها الخاصة ضد فكرة الذوبان في الوحدة الصارمة التي تؤسسها السلطة المركزية . نحن نعلم أن السلطة الخليفية المتعبرة من قبل طائفة الأغلبية أنها هي وحدها الشرعية كثيراً ما نقضت وأزيلت من قبل سلطات أخرى - طوائف أخرى - استطاعت في وقت ما أن تقرر شرعيتها (٣٥) . يمكن القول إذن بأن الخطاب الاسلامي

الكلاسيكي كان قد عبّر بشكل غير مباشر وبواسطة صيغ وتعبيرات تيولوجية - أسطورية عن التنوع السوسيولوجي - التاريخي للعالم الفسيح الذي انتشر فيه . لكنه ، في الوقت نفسه ، كان قد حذف وبما تماماً كل الخطابات التي تنحو نحو التميز والاختلاف ، أي تلك الخطابات التي لم تتمثل البنية التيولوجية - الأسطورية كالوحي والترات النبوي وتعاليم الأئمة وتعاليم الفقهاء والرؤيا التيولوجية الخاصة بالخطابات « الإسلامية » . إن الحالة الراهنة تتميز بحذف أو إقصاء أشد وأكثر جذرية للخطابات المعارضة ، ثم بطغيان متزايد للخطاب الإسلامي الرسمي . نحن نعلم الآن أسباب هذا التغير أو التطور . يعود ذلك في الواقع إلى أن المجتمعات الإسلامية تستخدم الآن كل وسائل التقنية والأساليب الأيديولوجية التي أتاحت ولادة القوميات الحديثة في الغرب . هكذا ساهم الراديو - خصوصاً بعد اختراع الترانزستور - والتلفزيون والتعليم المجاني المكثف والصحافة والجيش والبوليس ومختلف الأجهزة الإدارية للدولة في توحيد الوعي الإسلامي ضمن إطارات قومية مختلفة جداً . إن الخطاب الإسلامي المعاصر إذ يتوجه بعزم نحو مرحلة البناء الوطني فإنه يميل إلى استبدال العمل التاريخي بالمضمون الانطولوجي القديم . لكنه لا يمتلك للقيام بهذه المهمة الوسائل والأدوات النظرية والمنهجية الضرورية التي تربط هذا العمل التاريخي بكل معطيات الماضي والحاضر والمستقبل للمجتمعات الإسلامية . إن الخطاب الإسلامي المعاصر إذ ينزلق نحو أرضية أيديولوجية صارخة فإنه يفتي على ذلك الغموض أو الالتباس القديم المذكور آنفاً . صحيح أن الخطاب الإسلامي الراهن يملأ وظيفة إيجابية إذ يتيح إنجاز تقدم نوعي للأحوال الاجتماعية للمواطنين ويسهم في التقدم العالمي للقوميات ، لكنه في الوقت نفسه يخفي أو يوجب كل أنواع اللامعالية واللامساواة الحقيقية المعاشة ، وكل آليات الوصول إلى السلطة وممارسة السلطة وكل القيم الإيجابية للاحتجاج والمعارضة وذلك بتغذيته لسوعي إصطناعي متفجع يوهم بوجود وحدة جماعية مقدسة للأمة ، يساعد في وظيفته الأيديولوجية هذه غياب الطبقات الاجتماعية المتمايزة - هناك طبقات في المجتمعات الإسلامية لكن غير متمايزة ومتباعدة بما فيه الكفاية - التي كان يمكن لها أن تنتج خطابات أيديولوجية منافسة . نلاحظ في هذه المجتمعات وجود إما بورجوازيات إصلاحية تستند على بنى عتيقة للسلطة ، وإما مجموعات من المناضلين الذين خرجوا من صفوف الطبقات الشعبية أثناء حروب التحرير الوطنية أو « الثورات » الداخلية . في كلتا الحالتين نجد أن القادة المتسلطين يقاسمون « الشعب » نفس القيم الثقافية ونفس المعتقدات التقليدية (على الأقل في تصريحاتهم وخطبهم الرسمية) .

يقع لنا الآن التساؤل عن الدور الذي يلعبه المثقفون في هذا الخضم السوسيولوجي - الثقافي الذي يُنتج ويُستهلك نفس الخطاب الإسلامي . نلاحظ أولاً أن المثقفين المسلمين لا يشكلون في أي مكان من الأمكنة قوة سياسية - سوسيولوجية مستقلة ومتميزة . إنهم معزولون في كل مكان وقليلو العدد . ثم إنهم ينقسمون إلى فئتين :

الفئة الأولى : هم التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية أو على « الاشتراكية العلمية » .

وأما الفئة الثانية : فهي تضم التقليديين للمتصقين فقط «بالقيم» الإسلامية . لكننا نلاحظ أيضاً أن التحديثين يخضعون - بسبب اعتقاداتهم الدينية أو القومية - إلى فرضيات ومسلمات الخطاب الإسلامي ، في حين أن التقليديين يتصرفون غالباً في حياتهم اليومية بشكل مخالف جداً للمبادئ والاعتقادات التقليدية التي يدعون حمايتها . لهذا السبب نقول بأن الخطابات العلنية أو الظاهرة تفيدنا في فهم التصورات المعروفة للوعي الجماعي الخاضع لضغوط لغوية وتاريخية وسوسولوجية أكثر مما تفيدنا في فهم المضامين الحقيقية للوعي الفردي ، أي للإنسان كإنسان له قضايا وهومو الشخصية . إن للوعي الفردي حياة سرية داخلية لا يمكن التعرف عليها من خلال الخطابات الإسلامية الرسمية ، وإنما يمكن لنا أن نلتقطها عن طريق إصغاثنا لما لا يقال (le non — dit) ، وللصمت ، وللكتابات التلميحية ، وللتصرفات التعويضية والتبريرية ، وللعواطف الصارخة والأشجان ، وللمزيدات ، وللعنف ، ولكل ما هو موظف ومختبى وراء العبادات ، ثم الحياة الجنسية

سيكون ممثلاً جداً من وجهة النظر هذه أن نتخصص مسألة ممارسة الشعائر الدينية التي بلغت الآن مرحلة انتماش هائل في المجتمعات الإسلامية . ينبغي أيضاً أن نصغي جيداً لـ « هتاف الصامتين » كما كان قد فعل منذ أمد قريب أحد الباحثين الاجتماعيين المصريين وهو سيد هويس^(٣٦) .

من النافل القول إن كل ما ذكرناه سابقاً يبقى غير كافٍ من أجل تحديد سمات الوعي الإسلامي في نشوئه وتطوره التاريخي وفي أزمنة الكبرى الراهنة . إننا نأمل على الأقل أن نكون قد حددنا المسار الذي يتيح إمكانية فحص هذا الوعي بكل أبعاده التاريخية والسوسولوجية واللغوية والبيكولوجية . سوف نسبح لأنفسنا قبل أن نختم هذا المقال بتسجيل الملاحظات التالية كنتائج مؤقتة :

- إن الوعي الإسلامي كان قد أسس من قبل القرآن ، وغذي فيها بعد من قبل التأمل المستمر والطويل للرسالة القرآنية وللتجربة النموذجية لمحمد في المدينة ومحاولة تمثيلها . وهذا العمل لم ينقطع أبداً طيلة القرون المتطاولة على الأقل فيما يخص طموحات الوعي الفردي والجماعي وأماله .

- الوعي الإسلامي كان قد عاش بكتافة واضحة الحالة التأويلية وساهم في إغنائها وإخصابها إلى حد كبير . إننا نتوقع ونأمل أن يتيح له هذا الشيء إمكانية مواجهة المشكلة المركزية التي تطرحها العلوم الانسانية اليوم ، هذه العلوم المتغلقة هي أيضاً في الدائرة التأويلية .

- الوعي الإسلامي كان قد اشتغل وتطور أثناء مرحلته التاريخية الأكثر ديناميكية وإنتاجاً ، داخل الفضاء الاستمولوجي الاغريقي - السامي نفسه ، تماماً كالوعي اليهودي والوعي المسيحي . أكثر من ذلك إن هذين الأخيرين كانا قد مارسا عملهما في الوقت نفسه داخل الحركة الاستمولوجية للنظام الثقافي العربي - الإسلامي^(٣٧) .

(*) يشير أركون هنا إلى العلماء والمفكرين العرب الذين يتبنون للدين اليهودي والمسيحي .

- الوعي الاسلامي يواجه اليوم كل المشاكل وكل التوترات والأزمات المتولدة عن المجابهة ما بين التراث الحي والحداثة (انظر انثربولوجيا الحداثة) هذه المجابهة قاسية جداً بالنسبة إليه نظراً لانقطاعه الطويل عن أصوله الأساسية الأكثر إبداعاً وخلقاً من جهة ، ونظراً لقربه جغرافياً وسياسياً من الغرب الحديث من جهة أخرى .

- المواجهة مع الغرب الفاتح المتفوق كانت قد ولدت ايديولوجيا كفاحية صارمة شوهت الطابع الانطولوجي الخاص بالاسلام ، وعرقلت - ولا تزال - مهمة نقد التراث الحي التي لا بد منها إذا ما أريد للمسلمين أن يتحرروا فعلاً . كما أن الايديولوجيا المذكورة قد حرفت هذه المهمة عن مسارها .

هكذا ، وبدءاً من القرن التاسع عشر ، راحت تتراكم أمام الوعي الاسلامي أنواع ثلاثة من الصعاب :

- مصاعب ناتجة عن تقلص وانغلاق آفاقه الفكرية الاسلامية البحتة وذلك منذ القرن الثالث عشر الميلادي تقريباً . يضاف إلى ذلك الاكتشاف الجزئي والبطيء والحش للثقافة الغربية البورجوازية التي ساهمت في اختلال توازن الوعي الاسلامي .

- تعرجات وأزمات حروب التحرر الوطني السياسي .

- النضال ضد سوء التنمية (التخلف) وسط إطار عالمي حيث ما انفكت تتزايد فيه مخاطر الحرب الايديولوجية وضغوطاتها .

الفصل الثالث

الهوامش والمراجع :

- (١) ينبغي القول بأن الدراسات التي تستوحي منهج السيكلوجيا التاريخية البحتة لا تزال حتى الآن نادرة في اللغة العربية . إنها غالباً مطبوعة بطابع الاعتبارات الثيولوجية أو التعميمات الافتخارية والتبريرية . انظر مثلاً كتاب عبد الكريم عثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين . القاهرة ١٩٦٣ .
- (٢) عنوان كتاب حديث لـ ج . بوفرسكي مكرس لفلسفة فيتجنشتين ، باريس ١٩٧٦ .
- J . BOUVERESSE sur L . Wittgenstein .
- (٣) أنظر : A . Altmann : « The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism » , in studies in Religious philosophy and mysticism . Londres 1969 .
- (٤) أنظر : F . Duyckaerts : Conscience et prise de conscience . Bruxelles . 1974 .
- (٥) إن موضوع الهدم - أي هدم القيم - يتكرر غالباً في الأدبيات العربية المعاصرة .
- (٦) ينبغي الرجوع هنا إلى كتابين هامين :
- F . Rosenthal : The herb: Hashish versus Mediaeval Muslim society . Leyde . 1971 .
- E . Bosworth : The Média Val Islamic Underworld: the Banû sāsān in Arabic Society and Literature . Leyde ., 1976 . (2 Vols.)
- (٧) الاسلام والدعوات الهدامة ، لأنور الجندي . بيروت ١٩٧٤ ، ص ٢٧١ - ٢٩٣ .
- كنا قد حللنا سابقاً نصاً آخر لهذا الكاتب في كتابنا : الاسلام ، الأسس وهدأ الصادر عن دار Buchet / Chastel عام ١٩٧٨ (بالاشتراك مع لوي غارديه) .
- (٨) لا نعرف حتى الآن إلى أي جزء من العهد القديم تحيلنا كلمة التوراة المذكورة في القرآن . كل ما نعرفه هو أن التوراة من الكتب المقدسة .
- (٩) نشير هنا إلى مجلس الستة الذي انعقد في المدينة « لانتخاب » خليفة لعمر الذي قتل عام ٦٤٤ م . كانت هذه التجربة قد اتخذت بالنسبة للوعي الاسلامي قيمة النموذج الأكبر الذي ينبغي أن تستلهمه كل الأنظمة الديمقراطية . انظر : طه حسين . الفتنة الكبرى . ج ٢ . عثمان . الترجمة الفرنسية لاسكندر لوقا ، باريس ، ١٩٧٤ .
- (١٠) أنظر : Cl . Geertz : Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia (New Haven , Conn , 1968) .
- وانظر أيضاً : أعمال الحلقة الدراسية للفكر الاسلامي التي تطبعها كل سنة بدءاً من ١٩٧٠ مجلة الأصالة الجزائرية .
- (١١) انظر : م . اركون : La pensée arabe . Que sais — Je . N° 915 . Paris 1979 .

(١٢) إن النتائج الاستثنائية لهذه الحالة كانت قد استخرجت وأضيفت بشكل ممتاز من قبل المفكر الفرنسي : ج . ت . ديزانتي ، وذلك في كتابه : *J. T. Desanté, Le Philosophe et les pouvoirs* . (Paris 1976) .

(١٣) انظر : محمد اركون : *L'Islam et le renouveau des Sciences humaines* . in *Concilium* , N° 116 . 1976 .

(١٤) يعتبر هذا التعريف شكلياً إلى حد كبير ، ذلك أنه يحمل مسألة العلاقة ما بين التصور المعهود للتراث الحلي والذي تقدمه لنا الحكايات والقصص ، وبين الحقيقة الواقعية المعاشة التي هي منبع كل هذه القصص والحكايات .

(١٥) الفكر المتشكك ضمن هذه الشروط ينجز نظاماً أمنياً خاصاً لحراسة الأمة والدفاع عنها . إنه لا يصل أبداً إلى مرحلة النقد الموضوعي لفرضياته ومسلماته اليقينية .

(١٦) أنظر طه حسين . المرجع السابق . انظر أيضاً الأدبيات الدينية (المعبريات خصوصاً) التي ازدهرت في سني الثلاثينات . فلاحظ اليوم - بدءاً من عام ١٩٧٠ - أن الأدبيات التبجيلية الدينية تحظى بازدهار ثانٍ ونجاح كبير . انظر مثلاً مؤلفات كاتب مصري هو مصطفى محمود .

(١٧) هذا هو السؤال الضخم والمتعلق بمسألة التفسير أو التأويل *L'herméneutique* . انظر روجيه ارناuld : *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm* (Paris 1956) .

ثم هنري كوربان : *En Islam Iranien* . Paris 1971 — 1972 . (4 Vols) .

(١٨) الغزالي : *فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة* . تحقيق سليمان دنيا . القاهرة ، ١٩٦١ .
(١٩) المرجع السابق . ص ١٧٥ - ١٨١ .
(٢٠) ابن رشد : *فصل المقال* ، تقريرنا بين الشريعة والحكمة من الاتصال . المطبعة الكاثوليكية . بيروت ، ١٩٦١ .

(٢١) انظر المقطع الذي سنشهد به من كتاب : *فصل المقال* .
(٢٢) إنها تختلف عن الفلسفة الاشراقية التي لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا في إيران . انظر كتاب هنري كوربان المذكور آنفاً ، ثم كتاب :

F. Rahman, *The Philosophy of Mullā sadrā* (Albany N.Y., 1975).

(٢٣) انظر . م . أركون : *Modes de présence de la pensée arabe en Occident musulman* . in *Diogené* . N° 93 , 1976 .

(٢٤) إن اختيار هذا المصطلح ذي الدلالة الباطنية والصوفية من قبل ابن رشد يعتبر شيئاً ذا دلالة خاصة .

(٢٥) انظر أيضاً فصل المقال . ص ٢ - ٤ . من المفيد قراءة التعليق المنشور في الكتاب نفسه من قبل ز . ج . حوراني :

Averroës on the Harmony of religion and philosophy . Londres 1961.

(٢٦) للمزيد من التوسع حول هذه المدارس المذكورة ، انظر كتاب لوي غارديه وأنواتي : *Introduction à la théologie musulmane* . Paris 1972.

- (٢٧) علي سامي النشار . نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام . ط ٦ . القاهرة ، ١٩٧٥ . ص ٢٥ .
(٢٨) المرجع السابق . ص ١٨ .
(٢٩) نقصد هنا طلاب المدارس والجامعات الذين لا يستطيعون في اغليتهم الساحة الاطلاع على ثقافة أخرى غير الثقافة المحلية المكتوبة باللغة العربية أو غيرها . إن هذه المحلودية الثقافية في وقتنا الراهن هي ذات نتائج خطيرة فيما يخص قضية المعرفة والتكوين العلمي الحديث . نلاحظ مثلاً أن كتاب النشار لا يحتوي في قائمة مراجعه إلا على اثني عشر مؤلفاً فرنسياً ترجع كلها إلى بداية هذا القرن أو إلى القرن التاسع عشر ! كانت هذه الحالة الثقافية الحزنة قد دفعت باحثاً مصرياً شهيراً هو عبد الرحمن بدوي إلى الكتابة بالفرنسية مباشرة لأن كتبه ، كما قال لي ، لم تحظ بأي صدق في الأوساط العربية .
انظر كتابه : (٢ Vols .) Histoire de la philosophie en Islam . حيث يتخذ موقفاً معاكساً لموقف النشار .
(٣٠) حصلت مراجعات جذرية وتقدم هائل في ساحة العلوم الانسانية منذ عام ١٩٥٠ ، أي في الفترة التي انخرطت فيها البلدان العربية في حروب التحرير الوطنية التي احدثت انقطاعاً لهذه البلدان عن أهم المكتسبات العلمية الحديثة . لجأت هذه البلدان عندئذ إلى ما يسمى بالأصالة والقيم الاسلامية من أجل توكيد شخصيتها تجاه المستعمرين .
(٣١) مقال غير مطبوع لـ ب . جيرمان بعنوان : Sur quelques caractéristiques des disciplines scientifiques et sur la portée de la science .
(٣٢) لم تحظ المزدوجة اجتهاد / تقليد حتى اليوم بدراسة علمية وافية توضح فيها الأطر الاجتماعية والثقافية التي مارس فيها الاجتهاد أو التقليد عملها .
(٣٣) للمزيد من التوسع حول هذه المصطلحات انظر م . اركون :
— La lecture de la Fâtiha .
— Pour un remembrement de la conscience islamique . in mélange H . Corbin (Téhéran 1977) .
L'Islam , l'historicité et le progrès : (٣٤) انظر مقالنا :
L'autorité dans la pensée musulmane , (Paris 1975) . : منصور : (٣٥) انظر :
(٣٦) فيما يخص المثقفين انظر كتاب :
La crise des intellectuels arabes . (Paris 1974) . : عبد الله العروي :
La personnalité et le devoir arabo — islamique (Paris 1974) . : وهشام جبيب :
تم انظر : سيد عويس ، هتاف الصامتين ، القاهرة ، ١٩٧١ .
تم كتاب : ملاحم المجتمع المصري . إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي ، (١٩٦٥) .

الفصل الرابع

نحو إعادة توحيد الوعي العربي - الإسلامي

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم »

(القرآن . سورة البقرة . آية ٢١٣)

بعد أن صدرت أعمال لويس ماسينيون ومؤلفاته الغنية الحسنة جاءت أعمال هنري كوربان لكي تفرض الإسلام الشيعي على اهتمام علماء الاسلاميات وتبنيهم إليه . ولكن علم الاسلاميات (او الاسلامولوجيا ^(*) Islamologie) يبقى علماً غريباً مركزاً على الاسلام من وجهة النظر الغربية . يمكننا القول في الحالة الراهنة للأمور أن هذا العلم ذا الحدود المبهمة وغير الواضحة تماماً يقع على متصعب الطريق ما بين الرؤيا التي يصوغها الباحثون المسلمون عن دينهم الخاص بالذات ، وبين المراجعات المعرفية المجردة التي أخذت العلوم الانسانية تفرضها منذ سني الخمسينات . إن علم الاسلاميات لا يفتح إلا بفجول واستحياء على المكتسبات . بغية لعلم الأنسنيات والتاريخ المقارن والانتروبولوجيا (علم الاناسة) واركيبولوجيا المعرفة ، الخ ولكن الممارسة « العلمية » للمسلمين لا تزال تحت مستوى علم الاسلاميات الغربي هذا الذي يظل مع ذلك مرتعاً خصباً لفرضيات العلم الكلاسيكي الغربي الاستمولوجية والمنهجية ^(**) .

سوف نحاول توضيح هذه الحالة عن طريق تحليل مجادلة سنية / شيعية حصلت مؤخراً . كان احد علماء الشيعة في جنوب لبنان « السيد حسين يوسف مكّي العاملي » قد أصدر عام ١٩٦٣

(*) اخذ مصطلح علم الاسلاميات يحمل على مصطلح الاستشراق منذ فترة حديثة العهد في البينات العلمية . وسبب ذلك هو ان المصطلح الثاني قد اصبح متقلاً بالذلالات الايديولوجية والجدالية نظراً لارتباطه بالفترة الاستعمارية من جهة ، وللهجوم الشديد الذي تعرض له من قبل المسلمين والعرب من جهة اخرى . وعلى الرغم من ذلك فان اركون يتخذ المصطلح الجديد لان اصحابه من علماء الاسلاميات (islamologues) لا يزالون يرفضون تطبيق منهجيات العلوم الانسانية الحديثة على الاسلام .

(**) لفهم ما يقصده اركون بالعلم الكلاسيكي العربي نحيل القارئ الى دراسته التي يفتح بها كتاب « نقد العقل الاسلامي » والتي بعنوان : « نحو اسلاميات تطبيقية » . إنه يوجه فيها ضربة موجعة لمنهجية الاستشراق الكلاسيكي او الاسلاميات الكلاسيكية ، ويدعو الى منهجية تحريرية جديدة تناسب آخر التطورات العلمية والاستمولوجية .

كتاباً بعنوان : « عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة » ، إن هدف الكاتب الذي يعلن عنه بشكل صريح هو : دحض الآراء الخاطئة والتأويلات « المتحيزة أو المذهبية » الآتية من طرف عالم إسلامي آخر ، ولكن سني ، هو الشيخ أبو زهرة . كان أبو زهرة قد كرس كتاباً كاملاً بعنوان « الإمام الصادق » ، وأصدر أيضاً كتاباً آخر بعنوان : « أصول الفقه الجعفري »^(١) . يكتب العاملي معلقاً عليهما :

« فقد جاءت فيهما مباحث تتنافى مع واقع الأمر في كثير من أصول فقهما ، ومباحث أخرى لا يمكن أن نقره عليها (. . .) لأنه عالج البحث في هذه الأمور وفيها فيه نقطة الخلاف بين السنة والشيعة على حسب ما تقتضيه عقيدته المذهبية لا على ما تقتضيه عقيدتنا والواقع (. . .) بل دعا الإمامية إلى شيء لا يمكن أن يقبلوه منه ، دعاهم إلى أن يصادفوه ويتنازلوا عن عقائدهم الخاصة بهم . . . (انظر كتاب : عقيدتنا في الإمام الصادق ص ٨) .

لدينا ثلاث طرق متغايرة جداً لتوضيح جوانب هذه المجادلة . فهناك أولاً طريقة قطعية أو دوجمائية تتمثل في الفصل بين الفريقين المتخاصمين عن طريق معايير إسلامية نهائية قابلة للمعرفة أو معروفة سابقاً . فإذا كان المرء سنياً غلب وجهة نظر السنة ، وإذا كان شيعياً غلب وجهة نظر الشيعة . وفي أحسن الأحوال يحاول الطرفان طمس المشكلة والدعوة لمسكونية عاطفية وتبريس للشيء ، الخ . . . دون أي حل فعلي للمشكلة .

وهناك طريقة تصف ذاتها بالموضوعية ونصفها نحن بالإسلامياتية أو الاستشراقية . إنها تتمثل في وصف واستعراض مواقف كلتا الفئتين بنوع من « الحيادية الكاملة » ، وربطها ما أمكن الأمر بالسوابق والحوادث التاريخية المعروفة في الإسلام . وربما خاطرت في أحسن الأحوال بإصدار حكمٍ ما على الوضع الحالي للروابط الموجودة بين « الطوائف » الإسلامية .

أما نحن من جهتنا فلن نتبع لا هذه الطريقة ولا تلك . إننا نرى أن الطريقة الأولى لا تزال تراوح في مرحلة التأكيد الساذج على اليقين الديني . ونحن نعتقد أن الفكر الأسطوري أو الأيديولوجي هو وحده القادر على التحدث باسم المعايير الإسلامية « الموضوعية » وبلورة هذه المعايير بشكل مطمئن وواثق من نفسه ، ذلك أن الفكر العلمي يرى أن هذه المعايير غير موجودة بل تنتظر أن يتم البحث عنها وترسيخها أو تسويقها باستمرار . أما الطريقة الثانية فهي مؤسّطة (mystificatrice) لأنها توحى ضمناً بإمكانية وجود خطاب حيادي ومنهجية حيادية . إن عالم الإسلاميات الغربي (= المستشرق) إذ يتخذ باستمرار مسافة واضحة بينه وبين الوقائع المعروضة أو المدروسة يرفض أن يتحمل المسؤولية العقلية والفكرية التي تفترضها مادة دراسته أو موضوع هذه المادة بالذات . والمصير الحالي للإسلام وضغط الماضي على الأحداث الجارية اليوم ثم نزع الأسطورة والأدلة عن هذا الماضي من أجل فتح طرق جديدة للفكر العربي - الإسلامي ، وبعث المؤلفات التي حذفها الأرثوذكسية أو استبعدتها ، ثم أخيراً دراسة الروابط المعاشة مع تراث تاريخي طويل ، أقول أن كل ذلك يعتبره عالم الإسلاميات الغربي من اختصاص المسلمين وحدهم وهو لا يعنيه في شيء أبداً .

يبقى أن نقول هنا أن العرب والمسلمين لا يزالون بعيدين عن تحقيق هذه الطفرة (أو القفزة) النوعية في ساحة المعرفة ^(*) . ان الباحث المعاصر إذا ما استطاع اجتيازها أمكنه أن يقوم بعودة نقدية مستمرة على بحوثه والخطاب الذي يشكله . لهذا السبب فإننا سنحاول أن نقدم هنا مرة أخرى مثلاً تطبيقياً ^(*) على التحليل التفكيكي / التركيبي الخاص بالمناقشة الكبرى والحاسمة التي قسمت الوعي الاسلامي ومزقته منذ عام ٦٣٢ م .

إن موقفنا إزاء هذه المجادلة أو المناظرة سوف يكون محكوماً بفرضيات العمل التالية :

(١) ان القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر . وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد فيها .

(٢) في مرحلة النطق الأولي بهذه الدلالات الاحتمالية المفتوحة على المعاني كافة (مرحلة النبي) ، نجد أن القرآن يتكلم عن الدين المثالي الذي يتجاوز التاريخ ، أو إذا ما شئنا يشير إلى التعالي . أما في مرحلة (أو على صعيد . . .) الدلالات المحيئة (actualisées) أو المجسدة في عقيدة تيولوجية أو تشريعية أو فلسفية أو سياسية أو أخلاقية ، الخ . . . فإن القرآن يصبح نوعاً من الأسطورة أو الايديولوجيا المزوجة قليلاً أو كثيراً بمعنى ما للتمتالي (أو المخترقة من قبل معنى ما للتمتالي transcendence) .

(٣) القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائي و « أرثوذكسي » . على العكس ، نجد أن المدارس (أو المذاهب) المدعوة إسلامية هي في الواقع عبارة عن حركات ايديولوجية مهمتها دعم وتسويغ ارادات القوة للفتات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والمهمنة ^(*) .

(٤) لا يمكن للقرآن ، من الناحية النظرية أو القانونية ، أن يجتزأ الى مجرد ايديولوجيا وذلك لأنه يتحدث عن الأحوال القصوى للوضع البشري : كالكينونة ، الحب ، والحياة ، والموت .

(*) يقصد أركون بالطفرة المعرفية هنا تحرر الباحث من كل المسلمات واليقينيات التي تلقاها منذ الطفولة من بيته وعائلته أو من دينه ومذهبه . إن هذا التحرر يمثل الشرط الأولي والضروري من أجل أن ينخرط في ساحة البحث العلمي التحريري المعاصر . ولكن تحقيق هذه القفزة أو ذاك التحرر ليس أمراً سهلاً . إنه يتطلب بذل جهد ضخم في مصارعة الذات ومحاولة تنويرها من الداخل ونسف كل العقبات التي تحول بينه وبين استكشاف آفاق جديدة . سوف نكون متفاulin إذا ما قلنا بأن عدد الباحثين العرب الذين حققوا ذلك يتجاوز أصابع اليد الواحدة .

(*) يريد أركون التفريق هنا بين الاسلام في تجرّه الأولي كرسالة روحية كبرى متعالية ، وبين الاتجاهات الايديولوجية التي تشكلت فيها بعد وحاولت احتكار الرسالة لمصلحتها من أجل ترسيخ هيمنتها وسلطتها . من السهل تبيان الرهانات المادية والسلطوية للصراع الذي جرى سابقاً (ولا يزال يجري حتى هذه اللحظة) بين الاتجاهات السنية والشيعية والخارجية وتفرعاتها العديدة .

٥) ان مجموع هذه المذاهب المدعوة اسلامية والتي يمكن للمؤرخ أن يقوم بإحصائها اليوم تشكل ما ندعوه بـ التراث الاسلامي الكلي (٣) .

٦) ينبغي للتراث الكلي أن يتعرض لتفحص اركيولوجي صبور وعميق من اجل العثور على أجزائه المجهضة والمستبعدة والمحترقة وإعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذا أمكن ، وليس فقط من أجل التركيز على صيغه الثابتة أو اتجاهاته الراسخة المرتبطة الى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمي .

٧) إن كل تراث خاص من سني أو شعبي أو خارجي ، الخ . . . كان قد مارس دوره على هيئة نظام ثقافي مغلق للاقصاء والاستبعاد . وكان قد حاول التأكيد على اسبقته أو أولويته وهيمته في مواجهة التراثات المتنافسة . وسوسيولوجيا العالم الاسلامي المعاصر تكشف لنا عن تبلور هذه الذكريات الجماعية العتيقة وعن صراعاتها العنيفة .

٨) تُشكّل كتابة تاريخ (أو إعادة تركيب) التراث الاسلامي الكلي مرحلة اخلاقية وتقشفية زهدية يتحلل أثناءها كل تراث خاص من فرضياته السياسية - الدينية ، ويتم الحط من قدر الايديولوجيات المناهضة التي وفعت الى مرتبة « الدين الصحيح » بشكل تعسفي لا مبرر له .

٩) لا يوجد في الحالة الراهنة للامور أية مشروعية روحية أو أي معيار « موضوعي » أو أي مؤلف ضخم ومتميز يتيح لنا أن نحدد بشكل معصوم الاسلام الصحيح . هذا يعني أن كل المشاكل التبولجية التي أثارها القلماء ينبغي أن تطرح من جديد ويُعاد تفحصها ودراستها على ضوء الطفرات المعرفية الابستمولوجية الجارية حالياً .

١٠) إن الرفض المتبادل الذي تمارسه المذاهب والطوائف بعضها ضد البعض الآخر ينبغي أن يخضع لتفحص ذي أولوية وأهمية قصوى ضمن منظور الاستعادة النقدية للتراث الاسلامي الكلي أو الشامل . لقد تعرض الحديث النبوي لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية (= كتب الحديث) المدعوة بالصحيحة . لقد حدثت عملية الانتقاء والتصنيف هذه لأسباب لغوية وأدبية وتبولجية وتاريخية . سوف يكون مفيداً أكثر لو أننا نذهب في التحليل والتحرري إلى أبعد من ذلك لكي يشمل الاحتجاجات التي أثرت بخصوص تشكيل النص القرآني .

لم نعمل في هذه الفرضيات المذكورة آنفاً إلا تجميع وتكثيف النتائج الأساسية المكتسبة عن طريق العلم التاريخي والخاصة بالاسلام . ولكن ، من المفيد والمناسب أن نتحقق من صلابتها ودقتها عن طريق نهج البحث الذي نقتصره هنا .

يمكن للمجادلة التي جرت بين « العالمي » و « أبو زهرة » أن تشكل نقطة الانطلاق الأولى لعودة طويلة الى الوراء عبر الزمن والقرون حتى نصل إلى سنة ٦٣٢ م (تاريخ موت النبي) . إننا لن نستطيع اجتياز مسار زمني طويل كهذا في دراستنا الحالية ، وإنما سنكتفي في هذه المحاولة الأولى بتحقيق ما يلي :

- ١ - تحديد الوضع المشترك (أو الحالة المشتركة) لكلا الطرفين .
٢ - موضعة (أي تحديد مواقع) أماكن الاحتجاج والخلاف من وجهة نظر طوبولوجيا المعنى .

١ - حالة تأويلية (*)

بعد التوراة والانجيل جاء القرآن لكي يدخل الحالة التأويلية الى اللغة العربية . صحيح أن الظاهرة الاسلامية راحت تعبر عن ذاتها خلال مراحل تاريخ معقد بواسطة مجموعة من الممارسات السيميائية الخاصة : أقصد الشعائر والاخلاق والقانون والمؤسسات وأنماط الانتاج والتبادل ، الخ . . . ولكن ، كل هذه الممارسات هي ذات علاقة حقيقية أو مفترضة مع نص مكتوب أو مسجل في اللغة العربية . راح كل البشر الذين تلقوا هذا النص بالهيئة التي يقدم نفسه عليها (أي بمشابهة كلام الله) يربطون كل عمل من أعمال وجودهم بتعاليم الكلام الموحى . ولكن ، لا يمكن فرز هذه التعاليم أو استنباطها إلا بواسطة قراءات متغيرة بالضرورة لتلك الرسالة العليا المتعالية التي اصبحت نصاً . إنضافت إلى النص الموحى بالسذات خصوصاً أخرى ذات انتشار واتساع متفاوت وجمعت في مجموعات نصية (corpus) أو مؤلفات وصحيحة وموثوقة ، منها : صحيح البخاري ومسلم والكليني وابن بابويه ، الخ . . . راحت هذه المؤلفات بدورها تثير قراءات عديدة ، أي خصوصاً أخرى . وهذه هي الحالة التأويلية المشتركة لدى « أهل الكتاب » . ولكنها بعد أن عشت وطُبِّقَت في الدوائر اللغوية العبرية والآرامية والاعريقية والسريانية واللاتينية سوف تعاش الآن داخل الدائرة اللغوية العربية بظهور القرآن . نقصد بالدائرة اللغوية هنا (logosphere) الفضاء اللغوي الذي تنظم فيه (أو داخله) كل ففة بشرية تجاربها التاريخية ووظائفها وآلياتها وتنقلها أو تعدل فيها . هذا المفهوم يتخذ أهمية خاصة بالنسبة « لأهل الكتاب » لأنهم يمتلكون كلاماً نصياً متعالياً ومُتَّخِذاً كنموذج أعلى أبدي لا يتغير ولا يتحول . أنه يمثل المصدر أو المنبع الذي لا يفد ، كما ويمثل مكان الانفراس والترسخ الانطولوجي والاستمولوجي لكل فعالية ذات معنى أو دلالة . وهذا ما يقوم به في حالة الاسلام علم الأصول^(١) (أصول الفقه وأصول الدين) .

وكيلا يغيب عن بالنا الرهان الأكبر للمناقشة السنية / الشيعية ، فإنه يبدولنا ضرورياً ولازماً القول منذ البداية أن هذه المناقشة ما هي إلا طريقة من جملة طرق أخرى للاضطلاع

(*) يعني مصطلح الحالة التأويلية « الايمان من اجل الفهم والفهم من اجل الايمان » ، وبالتالي فهو يشكل « دائرة » مغلقة على ذاتها . كان الفيلسوف بول ريكور قد بُلِّوَر هذا المصطلح بشكل فلسفي دقيق على اثر غدامير وهابيدغر . فمن المعروف ان هذين الاخيرين كانا يعتبران الحالة التأويلية أو الدائرة التأويلية بمثابة حالة ما قبل الفهم أو ما قبل النقد ، أي حالة الفهم الساذج . لكن ريكور عدل في هذا المصطلح واصبح التأويل لديه شيئاً مرافقاً للايمان - بالمعنى الحديث للكلمة - أي بعد ان اصبح الايمان بالمعنى القديم والساذج للكلمة شيئاً غير مقبول في هذا العصر الذي شهد الزلزلة التي أحدثها فلاسفة الشك : ماركس ونيتشه وفرويد . اصبح التأويل يتيح فهم كيفية الانتقال من حالة التدين الساذج الى حالة الالحاد ثم من حالة الالحاد الى حالة الايمان بالمعنى اليقظ والذكي والحديث للكلمة .

بالحالة التأويلية التي أوجدتها ظاهرة الوحي وتُعمل مسؤوليتها . إن حصر هذه المناقشة أو المجادلة داخل جدران الصياغات التكنولوجية والاجتماعية والسياسية الخاصة بالتاريخ العربي والإسلامي يزيغها . على العكس ، علينا أن نوضحها ونضيها عن طريق القيام ببحث مقارن يخص أمثلة وحالات أخرى غير إسلامية كحالة الانشقاق الكاثوليكي / البروتستانتي التي حصلت في المسيحية . كل ما سنقله هنا إذن عن مجادلة العامل / أبو زهرة ينبغي اعتباره كمساهمة أولى من أجل القيام بدراسة شاملة لم تنتج بعد للحالة التأويلية (٥) .

إن التضاد (أو الصراع) السني / الشيعي كما يتجل لدى كلا المؤلفين يتيح لنا تحديد السمات المشتركة للحالة التأويلية في الإسلام . إننا نريد أن نأخذ على عاتقنا المسؤولية الفكرية والوجودية للتراث المعرفي الذي أورثنا إياه النبي محمد والذي يُجمع عليه كل البشر الذين يصرحون علناً بأنهم مسلمون . هذا التراث أو بالأحرى الميراث (Patrimoine) يشمل كلام الله المنقول للبشر باسم القرآن عن طريق محمد الذي تلقاه من الملاك جبريل . ويشمل أيضاً ، بشكل متضامن لا يتجزأ ، كلام النبي وأعماله (السنة) . إن أي شخص يتسبب إلى هذه الشهادة الإيمانية التي يفرض بها الإسلام نفسه كدين ويتميز عن الأديان الأخرى أو يتضاد معها ، أقول إن أي شخص يفعل ذلك يلتزم بالضرورة بتحقيق المهمتين التاليتين :

- ١ - تلقي كلام الله وتعاليم رسوله بكلية واحدة .
- ٢ - الفهم المطابق (= الصحيح) لكل عنصر من عناصر الرسالة المتعالية أو الإلهية .

إن المسلمين ينقسمون ويختلفون بخصوص الكيفية التي تم إنجاز هاتين المهمتين بها بعد موت النبي . ولكن من المهم أن نبين أنها - أي هاتين المهمتين - تستندان على بعض مبادئ وقواعد المحاجة المميزة للنظام المعرفي الإسلامي . لا تظهر هذه المبادئ أو القواعد صراحة لدى مؤلفينا المذكورين (العامل وأبو زهرة) . انهما لا يذكرانها قط بشكل مباشر أو مفصل . ولكنها تتحكم ضمناً ، وبشكل إجباري ومتساوٍ لدى كلا الطرفين ، بفكرهما وصيغة خطابهما . ويؤدي تطبيق هذه المبادئ إلى ظهور الاختلاف ، ولكن ليس مضمونها الذي يمثل « مسلمات ضرورية معترفاً بها من قبل كل المسلمين » (انظر كتاب العامل ص ٣١٦) .

يمكننا أن نحصر هذه المبادئ في أربعة :

- (١) اتخاذ القرار معصور بالله وحده (لا حكم إلا الله) . هذا المبدأ هو الذي يُلمهم كل علم الأصول . وهذا العلم مفترض إما على أساس أنه قد أنجز من قبل المؤمنين الذين استخدموا قوة العقل ونوره من أجل ذلك (الخط السني : العلم الكسبي للمجتهد) : وإما على أساس أنه قد تم نقله بشكل حرفي ودقيق للمؤمنين عن طريق العلم الإلهامي للأئمة طبقاً للخط الشيعي . لقد تكلم الله وأوضح النبي هذا الكلام أو أفصح عنه . وإذن فمنذ الآن فصاعداً فإن « العقل غير مشرّع وليس له الأمر والنهي وإنما وظيفته إدراك ما في موضوع الحكم (المقصود الحكم الإلهي) من مصلحة أو مفسدة لا غير » (انظر كتاب العامل ص ٣٣٣) .

وأياماً يكن المقام الذي اعترف به للعقل في مواجهة قانون الوحي أو الشرع في مناقشات

مختلف المذاهب والمدارس ، فإن ضرورة تسويغ الرأي البشري عن طريق القانون الإلهي شيء نص عليه الجميع (أنظر أبو زهرة ص ٤٨٢)^(٦) . (تتم استشارة العقل الإلهي عن طريق العودة الى النصوص أو عن طريق الاجماع أو القياس أو تعاليم الأئمة) .

٢) هناك علاقة وثيقة لا تنفصم بين الوحي والحقيقة والتاريخ . ولا يمكن التوصل الى الحقيقة الكلية إلا عن طريق مجموع النصوص المنقولة تحت اسم القرآن والحديث النبوي . ولكننا نجد من الناحية التاريخية ان النقل (او الرواية) قد تم منذ عام ٦٣٢ م بواسطة رجال (أي بشر) منخرطين في تاريخ معقد . وكانت عملية النقل دينية واجتماعية - سياسية في آن معاً . ينتج عن ذلك ان البحث عن الحقيقة المطلقة في الاسلام يتبدى بكتابة تاريخ النصوص والتحريرات الجغرافية (= السيرة الذاتية) أو أدبيات كتب الرجال بحسب التعبير العربي الاسلامي الكلاسيكي . يتبع عن ذلك ايضاً أن كل الحقيقة المطلقة متركزة في التاريخ الكلي لجبل واحد هو : جيل الصحابة المرتين تبعاً بحسب الاهمية من حيث تاريخ انتسابهم المبكر للاسلام (الأسبقية ، والأفضلية) . سوف نعود الى « مواضع » المجادلة الناتجة عن هذا المبدأ الثاني .

٣) ان النصوص المقدسة من قرآن وحديث ما إن تجمع بين دفتي مجموعة نصية متكاملة طبقاً لقواعد الجمع المعترف بصحتها حتى تشكل بذلك ما يسمى بالتراث الهي الذي يتجاوز التاريخ والذي تستلهمه أجيال المؤمنين وفي مقدمتهم القادة الروحانيين القادرين على إصدار الرأي الشخصي ، أي المجتهدون . من المناسب ، على صعيد المبدأ ، ان نفهم كلمة « المرشد » أو « القائد » بمعناها الأكثر عمومية وذلك للدلالة على فقهاء السنة وأئمة الشيعة في آن معاً . والمهدف النهائي والأكبر لكلا الطرفين يبقى هو ذاته . أنهم يريدون جميعاً غرس أو تأصيل كل تاريخ المؤمنين الأرضي أو الدنيوي في التراث الهي المطلق والمتعالي . فقط تختلف الوسائل والمنهجيات التي يتبعها كل من الطرفين من أجل الاستملاك الكامل لهذا التراث الهي ، ثم تأصيل كل الأعمال البشرية وكل الأفكار والآمال فيه ^(٧) .

٤) يمكن للمبادئ الثلاثة السابقة أن تؤدي بنا الى مبدأ رابع هو التالي : بعد موت النبي بحسب تعبير السنة أو « الغيبة الكبرى » بحسب تعبير الشيعة ، فإن العقل البشري المكلف بتوصيل معنى التراث الهي والحفاظ عليه قد أصبح خادماً وسيداً في آن . انه - أي العقل البشري - يعلن بأن كل أحكامه وقراءاته متلائمة أو متوافقة مع نصوص التراث الهي المتعالي المثالي ، ولكنه يسمح لنفسه بأن يتكلم باسم الله والنبي عن طريق ممارسته للقرارات « الموضوعية » التي تتيح له إطلاق البراهين الحاسمة (أو الدليل القطعي) . كنا قد حللنا بشكل مطوّل في مكان آخر ^(٨) موقف العقل الغامض هذا الذي يمثل ، في آن معاً ، نوعاً من ممارسة المنطق الشكلي والمنطق العاطفي ومحاولة للتصنيف والاستنباط والنقل الغنائي الشاعري « للخيال الخلاق » .

لأن مؤلفينا (العاملي وأبو زهرة) يشير كلامهما الى هذه المبادئ الأربعة ويلتزمان بها

فإنها يشعران بإحساس عميق بأنهما يدافعان ويبحثان عن نفس الميراث الديني . على الرغم من أن لهجة العاملي تبدو أكثر جدالية ولهجة أبو زهرة أكثر وصفية دون أن تخلو من عدم التفهم ، فإنها يتفان ، كلاهما ، في هذا الحنين للاصل وفي هذا الحزن الذي يشعر به المؤمنون إزاء الأمة الإسلامية المنشقة على ذاتها . يلح أبو زهرة من جهته بقوة على مسألة أنه ينبغي عدم الخلط بين الاختلاف في موضوع الدين وبين الاختلافات الحاصلة في أوساط الفقهاء والمشرعين . إن هذه الاختلافات الأخيرة غير سيئة بل تمثل علامة على الفكر الحي والخلق .

يضاف الى ذلك أنها لا تؤثر بأي حال على اليقين . يقول أبو زهرة : « ولقد اختلف بعد الصحابة والتابعين الامام زيد بن علي والامام الباقر ، والامام جعفر الصادق ، والائمة أبو حنيفة ومالك والأوزاعي والليث بن سعد ثم من بعدهم الشافعي (. . .) ولم يكن ذلك خصومة في دين ، ولا اختلافاً في يقين ، بل كان من ظواهر الايمان الصادق ، والادراك الحقيقي لمعاني الاسلام » (كتاب أبو زهرة ص ٨) (٩) .

يبقى مع ذلك صحيحاً القول بأن المجادلة تبرهن الى أي مدى بقي فيه الفكر الاسلامي الحالي أو المعاصر محصوراً ضمن الأفاق التاريخية والاستمولوجية والمنهجية الخاصة بالكفر الكلاسيكي . إن منهجيات المحاجة المستخدمة من طرف وآخر تقوي التوافق والتلاقي على صعيد المبادئ والآليات الموجهة . تبرهن على ذلك بواسطة بعض الأمثلة .

تتيح لنا هذه المناقشة الدائرة بين العاملي وأبو زهرة أن نوضح بشكل مضيء قواعد العقلية الدوغمائية وآلية اشتغالها ووظائفها كما كان ميلتون روكيش قد استخلصها وبلورها (١٠) . نجد أن كل واحد منها يلوم الآخر لأنه لم يلتزم بمبادئ « الدراسة العلمية الحقيقية » . ولكننا إذا ما تفحصنا المجادلة جيداً وجدنا أن هذه المبادئ التي يلحان عليها ما هي إلا ترسيخ مستمر ومنظم « لاستراتيجية الرفض » . إن المذهبية السنية والمذهبية الشيعية غير مطروحتين من وجهة النظر التاريخية المحضة لتشكّلها . وإنما هما تمارسان عملها على طريقة المجادلات البدعوية الكلاسيكية : أي على هيئة « أنظمة مغلقة من اليقينيّات واللايقينيّات » إذا ما جاز لنا أن نستخدم لغة ميلتون روكيش بالذات . أن لنا أن نقدم هنا تعريفاً للعقلية الدوغمائية كما كان هذا الباحث قد بلورها . يقول :

أ - ان الأمر يتعلق بنظام معرفي محدد من اليقينيّات واللايقينيّات الخاصة بالواقع . هذا النظام مغلق قليلاً أو كثيراً .

ب - أنه تنظيم (أو تشكيل) متمحور حول لعبة من العقائد واليقينيّات المركزية ومشروعية عليها مطلقة .

ج - هذه المشروعية المطلقة تشكل إطاراً مرجعياً لأنماط الالتسامح أو التسامح المشروط إزاء الآخر (١١) .

هذا التعريف (أو التحديد) يميّزنا من السقوط في اخطاء التاريخ - السراوي

(l'histoire — récit) الذي يكفي فقط بتصنيف الطوائف الاسلامية وتعدد أصولها ومنشئها . إن مفهوم التنظيم المعرفي أو بالأحرى التشكيلية المعرفية نجبرنا على تتبع العملية الدقيقة والحرحة التي يتوصل وعي جماعي معين بوسائلها إلى الترسخ والانغراس داخل إطار من العقائد واليقينيات المركزية التي ستحكم فيما بعد بكل المواقف المتخذة تجاه الآخر وكل الأحكام المطلقة إزاءه . إن هذه العملية بالذات مذكورة من قبل كلا مؤلفينا ، ولكن ، انطلاقاً من إطار المرجعية الخاصة بكل منهما .

إن المحاجة التي يستخدما كل منهما تمثل بالقول بأن الفئة الأخرى أو الفئات الأخرى هي التي بترت وشوهت التراث الحي الأكبر أو المثالي . لتنظر الآن كيف يعبر العاصلي عن هذه النقطة . يقول :

« إذا كان للبخاري ومسلم وغيرهما طرق توصل رواياتهما بالنبي والصحابه ، فكذلك للكليني والطوسي والصدوق طرق توصل رواياتهم بالنبي وبالأئمة المعصومين كما يعرف ذلك كل من نظر في كتبنا « الكافي » و « التهذيب » ومن لا يحضره الفقه والاستبصار » .

وإذا كان في هذه الكتب روايات مرفوعة أو مرسله أو ضعيفة ففي صحيح البخاري ومسلم وغيرهما مثل هذه الروايات ، بل في هذه الصحاح ما يقطع بعدم صحته ، وعدم إمكان صدوره عن رسول الله (ص) . وقد أشار إلى هذه الروايات الإمام شرف الدين في كتابه (أبو هريرة) ، مع أنه قد شذت عن هذه الصحاح أخبار صحيحة لم تذكر فيها . ولذا استدرك الحاكم النيسابوري على البخاري ومسلم روايات كثيرة صحيحة على شرط الشيخين ومع ذلك لم يخرجها . فإذا كانت روايات (الكافي) توضع في الميزان وتناقش ليعرف صحيحها من ضعيفها فأولى أن يوضع ما روي في صحيحي البخاري ومسلم وغيرهما في الميزان ليعرف صحيحه من ضعيفه » (انظر العاصلي ص ٢٠٦) .

إن معظم اجزاء الكتاب مليئة برود دحض من هذا النوع . أما أبو زهرة فإنه يكتب مثلاً من جهته ما يلي :

« ونقول إننا نشك في صدق هذه الأخبار المنسوبة الى الصادق لأن رواية أكثرها عن

(*) يقصد أركون بالتاريخ الراوي كتابة التاريخ على الطريقة التقليدية التي يتبعها المستشرقون ، والتي تجاوزها الزمن بفضل المنهجيات الجديدة المستحدثة في علم التاريخ . إن علم التاريخ الحديث - كما هو ممارس لدى مدرسة الحوليات الفرنسية مثلاً - لم يعد يكتب برواية الاحداث والوقائع بشكل خطي ومتسلسل في الزمن ، وإنما أصبح يطرح اسئلة جديدة تتجاوز تاريخ السلالات الحاكمة وسير الملوك . أصبح يربط بين التاريخ الاقتصادي للمجتمع والتاريخ الديني والسياسي وبحاول استكشاف شبكة العلاقات التي تربط بين كل هذه المستويات. ضمن هذا التوجه لم يعد كافياً - كما فعل هنري لاوست - التاريخ للمذاهب الاسلامية بشكل منفصل ومبعثر وكان كل فئة تشكل علماً لوحده ذا خاصية جوهريّة وأبديّة لا تختزل . على العكس ينبغي ربطها بعضها البعض الآخر ضمن نفس الفضاء العقلي الذي نشأت فيه .

طريق الكليني ، ونحن نضع رواياته دائماً في الميزان لا نرفض رفضاً باتاً روايته ، ولكن نشك إذ قد قال في القرآن كلاماً خالف فيه نقل الامامية عن الامام الصادق ، وأن نقلهم في القرآن عنه رضي الله عنه هو الصادق ، ونقل الكليني هو غير الصادق . بل أكثر من هذا القول أن من يدعي على القرآن أنه حصل فيه نقص ، ويدعي أن الحلف فيه كان كثيراً ويصر على ذلك ولا ينقل سواه لا يمكن أن نقول أنه سليم الاعتقاد . . . » (١٧) .

أما فيما يخص العلم المكتسب أو العلم الالهامي الخاص بالامام فإننا نجد نفس الكاتب يقدم ردود الدحض التالية :

« وعلى ذلك لا يصح أن نفرض الحاجة الى معصوم بعد صاحب الرسالة محمد (ص) ، لأن وحدة الدواء لاسقام الأمة ليست أمراً ضرورياً إلا فيما ثبت فيه النص عن النبي (ص) أو جاء به القرآن الكريم ، أو كان فيه إجماع الأمة المعتمد على سند من كتاب أو سنة (. . .) إن العصمة معناها أنه لا يكون من الامام اجتهاد ، لأنه حيث العلم الالهامي انتهى معه الاجتهاد الفقهي ، إذ الكل الهام (. . .) وذلك مخالف للمقرر الثابت عن النبي (ص) ، فقد أجاز الاجتهاد لمن غابوا عنه ، وهو (ص) كان يجتهد . . . » (١٨) (أبو زهرة ص ٧٢ - ٧٣) .

من بين الردود التي يدحض بها العالمي الاعتراضات الستة التي أثارها شيخ الأزهر ، سوف نستشهد بهذا المقطع الشديد الدلالة :

« إننا قد أثبتنا فيما تقدم أن الامام لديه علم الهامي ، ولا نشك في ذلك بعد مساعدة الدليل على وجود الالهام في علمه ، ولكن لا ندعي أن علم الأئمة (ع) الالهامي يتعلق بخصوص الأحكام الشرعية ولا بخصوص غيرها . كيف والأحكام الشرعية قد بنيت في الكتاب وشرحت بالسنة الشريفة ، وكل ما جاء في الكتاب والسنة وعاء الأئمة عن النبي (ص) وبعضهم عن بعض ، وليس كل ما في الكتاب والسنة يختص بالأحكام الشرعية بل قد بينت فيها الأحكام وغيرها من أخبار الماضين وعلومهم ، والمعارف الربانية وأسرار الكون وغير ذلك . ولا مانع من أن يحصل الالهام في الحكم الشرعي ، ولو فرضنا أنه لا يتعلق في الحكم الشرعي فمورده ما هو أوسع من باب الأحكام يكون مورده في المعارف الربانية المترامية الأطراف ، وفي تفصيل المجملات وتوضيح الكليات التي اقتضت المصلحة بقاها على الاجمال إلى وقت لزوم البيان . إذ كما يكون البيان على لسان النبي (ص) يكون على لسان القائم مقامه وهو الامام المعصوم . . . » . (كتاب العالمي ص ١٣٧ - ١٣٨) .

هكذا نلاحظ كيف أن كلا الكاتبين يستند على نفس « السيادة العليا أو المشروعية العليا المطلقة » (المقصود سيادة الكتاب المقدس والسنة والنبي التي هي موضع النقاش بالذات) . انهما يستندان عليها من أجل أن يرسخ كل منهما صلاحية يقينياتها المركزية أو الأساسية « بشكل كلي ينفي ما عداها ، ومن أجل أن يلحظ كل منهما يقينيات الآخر ويحط من شأنها . أن كلا منهما يردد على مدار الحديث كله بأنه ينبغي على المسلمين ألا يتقسموا بعد اليوم ، ثم يحاولان جاهدين و « باخلاص » العثور على التعاليم الحقيقية للتراث الاسلامي الكلي المحسوس به

والمفترض ولكن الذي لم يتخلص بعد من أكثاف الزمن وتشوّهاته . ولكن في الوقت ذاته لا ينسى كل منها مطلقاً أن يلح على فكرة أن توحيد الوعي الاسلامي لا يمكن أن يتحقق إلا بالتحول الكامل للشريعة إلى مذهب السنة أو العكس . يقول العمالي :

« انظر كلامه (المقصود أبو زهرة) في كتابه « الامام الصادق » (ص ١١ - ١٢) تر أنه دعا إلى ذلك (أي الى تحول الشيعة للسنة) ، غير ملتفت الى أن الامامية أيضاً يدعونه وأهل مذهبه الى أن يتنازلوا عن عقائدهم ويسيروا في ركابهم . (كتاب العمالي . هامش ص ٨) .

كيف يمكن الخروج من هذا المأزق ؟ لقد رفضت الاسلاميات الكلاسيكية (أي الاستشراق) دائماً أن تطرح هذا السؤال بحجة أنه يخص المسلمين وحدهم . إنها تكتفي فقط بتقديم عروض وصفية دقيقة على طريقة سجلات العدل القضائية التي تلزم نفسها بالدقة ولكنها تبقى غريبة على ملايسات المحاكمة ونتائجها^(١٤) . يمكن لهذا الموقف أن يجد له تبريره الكامل لولا أنه يمر معه عواقب وخيمة من وجهة نظر المعرفة العلمية^(١٥) .

إن مأزق المناقشة السنية / الشيعة يتخذ في الواقع أهمية انتربولوجية أو بعداً انتربولوجياً . وإذا ما حددنا هذا البعد بدقة فإنه يتيح لنا تجديد شروط ممارسة الفكر الديني وذلك عن طريق تحريره أكثر فأكثر من جبروت العقلية الدوغمائية^(١٦) .

ليس مهماً ولا وارداً أن ندحض دوغمائية معينة عن طريق دوغمائية أخرى تزعم أنها تدافع عن الايمان الديني « الصحيح » ، أو تحتمي وراء الكليشيهات الداعمة للموضوعة العلمية . إن الفكر الديني الذي نهدف إليه هو ذلك الفكر الذي يقبل بإعادة النظر المستمرة في النماذج الثقافية التي يستخدمها وذلك من أجل أن نبلور بدقة أكثر فأكثر مفهوم الحقيقة . إن العودة النقدية التي نمارسها على التقاليد والأنماط الثقافية التقليدية لا تعني بالضرورة هجرانها أو التخلي عنها . ذلك أنه لا يمكن تجديد شروط ممارسة الفكر الديني عن طريق قطعه بشكل تعسفي عن كل إنجازاته وفتوحاته السابقة . (نقصد بالانماط الثقافية التقليدية هنا تلك الأفكار والآراء المفروضة عن طريق الممارسة الطويلة والانتشار الواسع إلى حد أنها تصبح جزءاً من

(*) لو كان الفكر العربي - الاسلامي المعاصر حيواً وقادراً بما فيه الكفاية لما ترك المسألة مهمة ، ولما اضطر عمد اركون الى لوم المستشرقين لانهم لا يهتمون بها ولا يحاولون تشخيصها وحلها . . . فنحن اولى بمشاكلنا وإيجاد الحلول لها من الغرباء ! ولكن أين هي الأقدام المسؤولة في الساحة الثقافية العربية التي تصدّي بكل علمية وجدارة لمشاكلنا الفعلية ؟ وهل ينبغي عليها ان تنتظر انفجار هذه المشاكل على ارض الواقع الملتهب لكي تجرؤ على التحدث باسمها صراحة والاشارة الى موضع الداء ؟ اننا لا ننكر وجود بعض المفكرين المخلصين والجرئيين ولكن جهودهم مبشرة وبتعرضون لضغوط عديدة وظروف صعبة . وهكذا ترك الساحة نبأاً للمجلات الرخيصة والكتب المبتذلة والاقلام الرديئة التي تبيح للمشاعر الدفينة والعصبيات الضيقة وتزيد الطين بلة . ليت الجميع يفهمون ان الحل يكون برفع مستوى المناقشة وتشخيص المشاكل بشكل موضوعي وعلمي ، لا بالعودة الى الوراء والتشبث بالواقع القديمة التي اثبتت افلاسها .

اللاوعي أو تستخدم بشكل لا واع) . ينبغي علينا فقط أن نأخذ بعين الاعتبار التعديلات والتصحيحات الحاصلة عن طريق طوبولوجيا المعنى وذلك عندما تنتقل من مرحلة العصور الوسطى إلى مرحلة العصور الحديثة . هذه المنهجية أو تلك البحوث التي تهدف إليها هي تاريخية بشكل أساسي . ولكنها مدعومة من قبل التأمل الفلسفي الذي ينعشها وينشطها ويضيئها غالباً . قلت التأمل الفلسفي ولم أقل فلسفة ناجزة ونهائية !

هذا العمل (أو المشروع) قد تحقق إلى حد بعيد فيما يخص المثال الغربي - المسيحي . ولكن ، لم يتحقق أي تقدم حتى الآن فيما يخص المثال الاسلامي . لهذا السبب فلاني أرجو القارئ أن يعلنني إذا كنت لا تستطيع أن أقدم له هنا أيضاً ^(١٦) إلا بعض الملاحظات السريعة والمؤقتة بخصوص موضوع صعب جداً .

مواضع الخلاف السني / الشيعي نحو طوبولوجيا للمعنى ^(*)

« في البداية كان المحل (الموضع أو الموقع) Topos . وكان المحل يدل على العالم بكونه محلاً . ولم يكن في الله ، ولم يكن الله ، لأنه ليس لله محل (مكان) ولم يوجد ابداً . وكان الله المحل هو العقل المطلق (Logos) ، ولكن العقل المطلق لم يكن الله ، نظراً لما أتوجد . إن المحل في الواقع شيء قليل الأهمية : أنه العلامة أو الأثر ، أنه للملاحظة (ملاحظة العلامة) . لكي نحدث طابعاً أو علامة هناك آثار ، أقصد آثار الحيوانات ومساكنها ثم هناك العلامات : أقصد حصاة مثلاً أو شجرة أو غصناً مكسوراً أو هرمماً صغيراً يبتدى به أو النقوش الأولى والكتابات الأولى . وبها تكن أهمية المحل ضعيفة فقد كان يمثل « الإنسان » . ولكننا نجد أن الكلمة الأولى أي المحل كانت تمثل الحرف (le verbe) وأكثر من الحرف : أي العمل والممارسة (l'action) . وكانت تمثل شيئاً أقل من الحرف : أي المحل مقولاً ومعلماً ومثبتاً . هكذا نجد أن الحرف الأكبر (أي كلمة الله) لم يكن جسداً ، وإنما محلاً ولا محلاً » ^(١٧) .

لا ريب في أنه ينبغي وضع هذا النص على عكس المناقشة والأخذ والرد . ولكننا على الرغم من ذلك استشهدنا به لأنه يُلَفَّت الانتباه إلى مسائل أولية أصلية . إنه يدل عن طريق التحديدات التي يقدمها والتحفظات التي تستدعيها هذه التحديدات على الصعوبة وأكد أقول الاستحالة التي يحس بها الإنسان إزاء حصر طوبولوجيا المعنى التي تتيح لنا - أخيراً - أن نتوصل إلى معنى الحق والمعنى الحقيقي .

ينبغي فعلاً رفع المناقشة والتساؤل إلى هذا المستوى لأن أديان الوحي الكبرى تتميز

(*) طوبولوجيا (Topologie) تعني دراسة المحل في الهندسة اللاكمية التي هي احد فروع الرياضيات . يعنى هذا الفرع بدراسة موقع الشيء ، الهندسي بالنسبة إلى الأشياء الأخرى ، لا بالنسبة لشكله أو لحجمه . وهي تختلف عن كلمة طوبولوجيا (Typologie) التي سيأتي تعريفها بعد قليل ولا ينبغي الخلط بينهما . (عن التهل) أو (روير) .

بالضبط بتقديم طوبولوجيا المعنى التي تتيح ليس فقط قول معنى الحق والمعنى الحقيقي (انظر البحث عن الحق واليقين في الاسلام) ، وإنما أيضاً تتيح أن يعيش المرء ذلك ويحياه . أو نستعرض الأمور بشكل أدق فنقول بأن المؤمنين في كل دين وفي كل مذهب داخل نفس الدين الواحد قد اعتقدوا أنهم يستطيعون التوصل الى استكشاف وامتلاك طوبولوجيا المعنى الموجودة في السوي عن طريق العمليات الاستدلالية التأملية والانجازات الفنية والممارسات الشعائرية والأعمال التاريخية .

لسوء الحظ ، فإنه لا يوجد حتى الآن أي تاريخ مقارن لاديان السوي وللنظريات التيولوجية والفلسفية التي اثارها أو شكلتها ، وللعوالم المعنوية والسمائية التي تندرج داخلها حتى هذا اليوم ابحاثنا نحن بالذات . إذا لم يُنجز هذا التاريخ المقارن ونقتنا ، فإننا لن نستطيع أن نعالج بشكل مناسب عدداً من المسائل أو الأسئلة الأولية والمبدئية . هل هناك ، مثلاً ، طوبولوجيا للمعنى مشتركة لدى الأديان السماوية الكبرى كافة ؟ كيف يمكن أحداث التمايز والفرز بين طوبولوجيا المعنى وأنماط (typologie)^(*) الدلالات على صعيد الكتابات المقدسة نفسها بالذات ؟ كيف وإلى أي مدى حُوِّلت طوبولوجيا المعنى المرسخة في هذا الكتاب المقدس أو غيره إلى أنماط من الدلالات من خلال الانجازات العقائدية المختلفة التي قام بها الفقهاء أو المفكرون ؟

لنتوقف هنا لحظة عند هذا التمييز الهام بين طوبولوجيا المعنى وطوبولوجيا الدلالات (= أنماط الدلالات) . أن هذا التمييز يساعدنا على فهم أصول المناقشة الشيعية / السنية وإدراك حدودها ومدى أهميتها أيضاً . سوف نقول ، كنوع من المقاربة الأولى ، أن طوبولوجيا المعنى هي عبارة عن تجزئة للواقع المتخذ كذرات متصلة أو كمجموعة اتصالية (Continuum) والذي يوظف فيه الفكر التأمل طاقاته : أي يفعل فيه . أن طوبولوجيا المعنى تصبح عندئذ مجموع المحلات (lieux) أو بالأحرى المواقع المتميزة والمتضامنة في آن واحد ، هذه المواقع التي يحاول فيها الفكر أن يقبض على الجوانب ذات الدلالة من الواقع . أن الفكر في كل مناخ ثقافي يحدّد ، في غياب النص المقدس ، طوبولوجيا معينة للمعنى عن طريق الجهد المستقل البذل لتفسير الواقع أو تجزئته إلى وحداته الأولية وتقطيعه وتصنيفه . نلاحظ فيما يخص « أهل الكتاب » المتخرفين في الحالة التأويلية أن طوبولوجيا المعنى هي عبارة عن إسقاط مواقع الفكر التاريخي أو التفسيري (التي اعتقد بقدرته على استخراجها من النص المقدس ويوجب هذا الاستخراج) على الواقع . يضاف إلى ذلك أن الطوبولوجيا المستخرجة هكذا ثم المسقطة على الواقع قد أعتقد

(*) ترجمنا كلمة « طوبولوجيا » بأنماط وكان يمكن ترجمتها بنمذجة أو غطية . وهي تعني بحسب قاموس روبر الذي يتل عنه « المجل » حرفياً ما يلي : علم الأنماط البشرية منظوراً إليها من وجهة نظر الطبائع العضوية والذهنية . ولكنها تعني حسب الاستخدام الوارد هنا ما يلي : علم بلورة الأنماط الذي يسهل عملية التصنيف وتحليل واقع معقد . تضرب مثلاً على ذلك : علم أنماط البنى الاجتماعية والاقتصادية ، أو علم أنماط الأنظمة السياسية من ثيوقراطية وعسكرية وديمقراطية الخ . غني عن القول أن المصطلح مأخوذ من كلمة (type) : أي نمط .

بأنها تمثل تشكيلة معرفية خالدة وثابتة لأنها أصل إلهي . وعندما يحتاج السامع والشيعة بسيف « الأداة القاطعة » ، فإنهم يرتبطون دائماً بموقع محدد من تشكيلة المعنى هذه التي أوصلها الله للبشر . ولكن إذا كانت التشكيلة ثابتة لأسباب انطولوجية فإن المعنى لا يتجلى إلا بشكل تدريجي . ويمكنه أن يظل غموضاً زمنياً طويلاً قبل أن يصبح دلالة أو معنى (٢٠) . بمعنى آخر فإن المعنى يدل على توجهات ممكنة أو احتمالية للفكر (أي مفتوحة) في الوقت الذي يحاول فيه هذا الفكر أن يبلور موقعاً أو معاً . هذا في حين أن الدلالة هي عبارة عن تصور للمعنى (représentation) يتشكل بواسطة نظام عدد من العلامات (signes) . نقصد بنظام العلامات هنا التعبير إما بواسطة اللغة أو الرسم التشكيلي أو التصويت (التعبير بالأصوات) ، الخ . . .

إن الأنماط التي تحدثنا عنها أو الطوبولوجيا تهدف بالضغط إلى فرز أشكال التعبير والبلورة (أي الصياغة) المستخدمة في كل موقع أو محل . إنها ليست إذن مجرد عملية تصنيف أو تدوين . وإذا ما استخدما معايير صارمة ودقيقة للتمايز والفرز فإنها تتيح لنا استكشاف نوعية التمايز أو الترابط بين الطوبولوجيا والطوبولوجيا . فمثلاً إذا ما قمنا بانجاز طوبولوجيا للخطاب القرآني فإننا سنكون قد حققنا مقارنة ممتازة لدراسة طوبولوجيا المعنى في القرآن .

بعد أن أدلينا بهذه الملاحظات والتدقيقات فإنه يمكننا أن نباشر الآن بدراسة مواقع الخلاف السني / الشيعي . يقول أرسطو : « إن المحل أو الموقع هو ذلك الشيء الذي تندرج تحته العديد من القياسات المنطقية أو المسلمات المنطقية (Syllogismes rhétorique) [أرسطو . كتاب البلاغة . الجزء الثاني] .

سوف نقول هنا على هدي أرسطو بأن الموقع هو الشيء الذي يندرج تحته العديد من المسائل المتجادل عليها بين الشيعة والسنة . إذا ما اكتفينا فقط بدراسة كتابي أبو زهرة والعاملي فإننا نستطيع أن نصف (أو نرتب) كل نقاط الخصومة الواردة تحت ستة مواقع أساسية . كنا نود أن نورد هذه المواقع بحسب الأهمية أو الترتيب المتدرج . ولكن توجد اختلافات حول هذه

(٢٠) تعليقاً على الفقرة السابقة كلها يمكن القول - كتوضيح لكلام أركون الفلسفي - أن التشكيلة المعرفية الخالدة والثابتة ما هي في الواقع إلا عبارة عن تأويل البشر واسقاطاتهم وطريقة فهمهم للوحي . ذلك أن الوحي (أو الكلام المقدس) لا يمكن أن يصل إلى عامة المؤمنين ويترجم إلى واقع محسوس إلا عن طريق التفسير والتأويل . وهذا التفسير أو التأويل يقوم به المفسرون الذين هم في نهاية المطاف رجال ، أي بشر على الرغم من قداسهم واهميتهم . والدليل على صحة هذا التحليل الفلسفي والتاريخي أنه لو كان الأمر غير ذلك لم حصل الخلاف بين المفسرين والمشرعين ، ولما حصل الانشقاق والتنازع بين المسلمين في العصر الكلاسيكي واستمر حتى يومنا هذا . ونتجت عن ذلك المدارس والمذاهب الإسلامية المعروفة . بمعنى آخر ، فإن « المعصومية » التي تحمي بها كل الأطراف المتنازعة ليست إلهية في الواقع وإنما بشرية . ذلك أن كلام الله عندما نقل إلى نبيه في مرحلته « الطلجة » الأولى كان غنياً خصيباً مفتوحاً على جميع المعاني والاحتمالات . إنه يمثل لغة أنبجاسية مجازية ، مليئة بالاشارات والرموز . ولكن عندما جاءه المفسرون قبلوه وقتلوه وحددوا له المعاني التي تناسب مداركهم واتجاهاتهم التوبولوجية ، وارتبط كل ذلك بالصراع على المشروعية الدينية والسلطة السياسية بين مختلف الفئات الإسلامية .

النقطة بين كلا الكتائين . يمكننا مع ذلك ان نسجل هنا الاهمية الحاسمة في كلتا الحالتين للعاملين التاريخي واللغوي .

(١) العامل التاريخي (أو الموقع التاريخي): تتحكم بالنقاش الشيعي / السني معطيات واحداث تاريخية لم يتم التحقق منها علمياً بشكل نهائي حتى الآن . ولكن كل طرف يعتبرها من جهته بمثابة المكتسبات النهائية التي لا تقبل النقاش . أن مؤلفينا كليهما يعودان إلى المشاكل التالية : عمليات تشكل المصحف القرآني والأحاديث النبوية . موقف النبي من خلافته بعد موته . الشخصية التاريخية لعلي بن أبي طالب ، ولأهل البيت . الدور التاريخي للصحابة وخصوصاً أثناء الازمة الناشئة بعد موت النبي . الوظيفة التاريخية أو الدور التاريخي للائمة من خلال مثال جعفر الصادق . الدور التاريخي للنصوص المقدسة في بلورة وإنجاز القانون الديني (الشريعة) والتطور التاريخي للامة . تدخل المصادر الأخرى للقانون ودورها (رأي ، استحسان ، استصحاب ، قياس ، إجماع) .

(٢) الموقع اللغوي : إن معالجة هذه المشاكل التاريخية وملاساتها الدينية يعتمد إلى حد كبير على قراءة النصوص المتلفة على أساس أنها صحيحة وموثوقة في مجموعاتها النصية (*) (أي في كتب التراث) Corpus . هنا نلاحظ وجود فصل جذري أو خلاف جذري بين الشيعة والسنة . يمكن أن نجد لدى مؤلفينا صفحات عديدة ذات دلالة بالغة ، نستطيع من خلالها أن ندرس القراءة (قراءة كل منها للتراث) وكأنها إعادة كتابة للنص لا أكثر ولا أقل (انظر بهذا الصدد العرض المطول الذي خصصه العامل للجفر ومصحف فاطمة وحديث الثقلين ص ٦٢ . مع الاحالات الى نصوص أبو زهرة المقابلة) .

(٣) الموقع العقلاني : نجد في كلا الكتائين صدى المناقشات الكلاسيكية الخاصة بالتوافق بين العقل والشرع ، وتبعية العقل للوحي والنبي والائمة ، ثم محدودية العقلانية والعقلنة أو العقل (rationalisation , rationalité) الناتجة عن طريق اللجوء للاجتهاد (أو ممارسة الاجتهاد) . إن العقلانية المذكورة على مدار كلا الكتائين حيث نلاحظ الحرص على إيراد الحقيقة والدليل والمحكمة الصحيحة للأمور والدراسة العلمية مهمناً ومسيطرأ . ولكن ، لا نلاحظ وجود أي تساؤل حول نوعية أو غلط العقل المرشع هذا ، وتالياً ، حول محدودية العقلانية المفترضة والحاصلة .

(٤) الموقع القيمي (من قيمة valeur) : تشكل القيمة معيار كل المناقشات وموضوعها أو مادتها . أقصد بذلك القيمة العلمية للمعطيات التاريخية والقيمة المنطقية للمحاكمة العقلية

(*) يستخدم أركون عن عمد مفردات علم الألسنيات ومصطلحاته لكي ينزع الإدهاء عن إنجازات التراث - أي تراث كان - ومؤلفاته الأكثر رسوخاً . ولهذا السبب فهو يكثر من استخدام كلمة corpus أو نص بدلاً من كلمة المصحح أو الكتب مثلاً ، لكي يبين أن هذه الأخيرة لم تشكل دفعة واحدة وبشكل خارق أو أسطوري وإنما تحكمت بها عوامل تاريخية ولغوية وتيولوجية عديدة رافقت إنجازها . وهذه هي الفائلة التحريرية لعلم حديث كالألسنيات .

والقيمة الاخلاقية الدينية للائمة والحلفاء وناقلي الشريعة أو فقهاءها ، الخ ... هناك أيضاً القيمة الفاطمية أو الحامسة للنصوص والأصول التأسيسية . لدينا مفاهيم من نوع الأسبقية (في الانتساب للاسلام) والافضلية (أي التفوق الاخلاقي أو التقدم في مراتبة العلم الديني الذي يكتسب عن طريق الاسبقية أو النسب : أي الانتساب لآل البيت) . وهناك قيمة التفاضل (أي التراتب الهرمي المتدرج للأصول للمؤسسة والمشروعات الروحية) والهام والكسب (أي كسب العلم) والعصمة . تبين لنا هذه المفاهيم أن كل نظام القيم المذكورة مرتبط بفترة زمنية تاريخية قصيرة هي صلب الاسلام ، ومرتبطة ببعض الشخصيات التاريخية - الاسطورية الكبرى من مثل محمد ، وعلي ، وفاطمة ، والأئمة ، وإبن عباس ، وعمر ، الخ

٥) موقع السلطة (أو عامل السلطة) : إن القيمة تؤمن للمشروعية الروحية التي تشكل الشرط الأولي والضروري للسلطة السياسية . على الرغم من أن السبب العميق والرهان الأكبر للمناقشة السنية / الشيعية يتمثل ، بالضغط ، في الخضوع اللازم للسلطة الزمنية للمشروعية الروحية المتولدة عن سلطة فوق طبيعية (من وحي وتنزيل والهام وولاية ووصاية) المحصورة بالانبياء والأئمة ، أقول على الرغم من كل ذلك فإن موضوع السلطة كموقع ومحل مفهوم لم يعالج من قبل كلا المؤلفين إلا بشكل ضعيف نسبياً . ولكن هذا الموضوع يبقى ، ضمناً ، مستتراً في كل مقالاتها ومقالات غيرهما .

٦) الموقع الأسطوري (العامل الأسطوري) : هذا هو الموقع الذي يصعب تحديده وفرضه في كلا الكتابين أكثر من غيره . في الواقع أن الاسطورة إذ يُنظر إليها كتعبير عن معنى مثالي مفتوح وفوق تاريخي وذلك بوساطة الترميز الفني الذي يختلط فيه الخيالي بالعقلاني ، أقول إذ ينظر إليها هكذا فإنها تصبح معرضة دائماً للطفرات والتحويلات . إن الكون الأسطوري يشهد عذلة وينحط ويتحول إلى نوع من الأساطير الخرافية والايديولوجيات ، وذلك طبقاً لدرجة هيمنة البعد الشعوري والعاطفي للجماعة (القوم) أو طبقاً للخلاط المفهومية للمناضلين السياسيين (= الشعارات التركيبية المخلوطة) . إن هذه العوامل من قيمي وعقلاني وخيالي وتاريخي تتداخل وتشابك في الموقع الأسطوري أكثر من أي مكان آخر . ينبغي إذن أن نطبق على كل نص تحليلاً دقيقاً من أجل فرز واستكشاف هذه المستويات المختلفة لانتاج المعنى (٥) .

(*) قد يبدو هذا المصطلح غريباً على مسمع القارئ العربي غير المتعود على مصطلحات وأساليب البحث العلمي الممارس في اوساط العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة . إن هذه العلوم مرتبطة - كما هو معلوم - بنشوء المجتمعات الصناعية والمالية الاستهلاكية في الغرب . هذا لا يعني بالطبع أن تنبغي ادانتها فوراً ! أن لها فوائد عديدة وقد اثبتت مقدرتها في التحليل واستكشاف الآليات الخفية للمجتمعات والطبقات والأفراد . نعود الى المصطلح السابق ونقول : ماذا يعني تعبير « انتاج المعنى » ؟ يُحيل للقارئ أحياناً أن المعنى موجود ما خارج الانسان او قبل الانسان ، وأنه ليس بحاجة الى إنتاج كما تنتج السلع وبقية الأشياء المادية والاقتصادية . ولكن العلم الحديث يرى أنه لا وجود للمعنى خارج العالم المادي وقوانينه وآلياته ، أو خارج فعاليات الانسان الذي ينتج معنى وجوده أو يهدمه لكي يعيد تشكيله من جديد .

نلاحظ بأن أبو زهرة يولي الأفضلية للموقف العقلاني والتاريخي (rationalisante)
 (historisante) المرتكز في التراث السني وذلك ضد مصلحة الموقف الرمزي أو التعبير الرمزي .
 أن تبيهاته أو تحذيراته وردوده تشبه تحذيرات الغزالي وإين تيمية أو ابن حزم عندما كانتوا
 يتعززون لنفس الموضوعات . ولكن يبقى صحيحاً أيضاً أن العاملي هو أيضاً لا يتحدث
 صراحة عن الأساطير والرموز . فالأئمة يسلون في نصه بمشابه شخصيات تاريخية حية تماماً
 كالأنياء . والسبب في ذلك هو أن التمييز بين الأسطورة والتاريخ يشكل مبدئاً من مبادئ الفكر
 الحديث لا الفكر الكلاسيكي أو التقليدي . أن الفكر الحديث يعتقد ، مصيباً أو غير مصيب ،
 أنه قد توصل أخيراً إلى إعادة تركيب التاريخ الكلي الإيجابي والتمييز بين الأسطورة والتاريخ .
 وأما فيما يخص الفكر الكلاسيكي وخصوصاً الفكر الديني فإننا نجد على العكس أن ما نسميه
 اليوم أسطورة (mythe) كان يشكل قوة التاريخ وجوهره الحيوي . هكذا نجد مثلاً أن علماً ،
 كـ شخص تاريخي وكمثال أسطوري كبير ، يمثلان شيئاً واحداً بالنسبة للشيعية (٩) . ذلك أن
 الشخص التاريخي (أو الجانب التاريخي منه) يستمد عظمتة وفعاليته وخلوده من الشخصية
 الأسطورية التي تتحول في العقائد الشعبية لكي تصبح عبارة عن تركيبة أسطورية ضخمة .
 لنسجل هنا فقط الملاحظة التالية : إن العاملي في الوقت الذي ينضم فيه بحرارة وحماة للدينامو
 للحرك للوعي الشيعي (éthos) فإنه يضطر للخضوع لضرورات الخطاب العقلاني والتاريخي .
 إن ذلك يمثل لديه علامة على التطور ومناسبة العصر ، وينبغي تقييم مدى حضور
 هذه الظاهرة في الأدبيات الشيعية المعاصرة .

ينبغي أن نلاحظ هنا غياب المواقع الثلاثة الهامة التي طللما شغلت الفكر الإسلامي
 الكلاسيكي وهي : الموقع الأنطولوجي والموقع الأستيمولوجي والموقع الديني . ولكن كما قلنا
 آنفاً ، وضمن مقياس أن طوبولوجيا المعنى هي عبارة عن مجموعة من المواقع المتمايزة والمتضامنة
 في آن معاً ، فإنه يمكننا التحدث عن الوجود الضمني (implicite) لهذه المواقع الثلاثة لدى كلا
 المؤلفين . والمناقشات الخاصة بالقضاء والبداء (البدء) والأصول المؤسسة تضع على عكس الرهان
 الكينونة ونقد المعرفة الدينية ، ولكنها مناقشات تلميحية مقتضبة أو غارقة في كل متبعر . وهذه
 الملاحظة تعيدنا إلى همتنا الأولى (أو شغلنا الشاغل الأولي) الذي يتمثل فيما يلي : أن اللجوء إلى
 المفهوم الدقيق والصعب لطوبولوجيا المعنى سوف يكون عبارة عن مواراة واحتيال غير مجد إذا ما
 اكتفينا فقط بتجميع الموضوعات المعالجة من قبل كلا المؤلفين تحت عنوان عريض أو مفهوم
 عام . إن هدف بحوثنا يتمثل في قياس المسافة الكائنة بين مواقع إنتاج المعنى المفتوحة على جميع
 الاحتمالات دائماً (= القرآن مثلاً) وبين الأنماط الخاصة المحددة من الدلالات التي اعتقد الفكر

(٩) كلمة أسطورة هنا (وفي كل استخدامات أركون لها) مأخوذة بمعناها الوصفي الأنطولوجي وليس
 بأي معنى سلبي أبداً والمقصود من كلامه أن شخصية الإمام علي بشكل خاص والشخصيات الكبرى في
 الإسلام بشكل عام يختلط فيها الجانب التاريخي الواقعي بالجانب التقديسي المضمّن إلى حد يصبح فيه
 متدلراً الفصل بينهما أو التمييز بينهما . إن نفس الظاهرة موجودة في الأديان الأخرى وحتى في الماركية
 حيث تتحول شخصية ملاكس إلى شخصية فوق تاريخية معصومة واسطورية .

الاسلامي الكلاسيكي أنه قادر على تثبيتها فيها . ومواقع المعنى كانت (ولا تزال) قد بلورت بشكل مختلف من قبل ثقافات بشرية عديدة . ومشروع الانثربولوجيا الاجتماعية والثقافية والدينية يتمثل في التقاط (أو استكشاف) المدلولات والمعاني المُنتجة والمعاشة والمنقولة من جيل لجيل تحت اسم القيم^(١٨) (les valeurs) .

وعلى قاعدة هذا الالتقاط أو الاستكشاف يمكن للفكر المعاصر أن يحاول تحقيق مهمة جديدة وإبتكارية هي : إعادة بلورة مواقع المعنى ضمن منظور مقارن وكلّياتي (من كلية) في آن .

على الرغم من الخلاف الواقع بينهما فإن مؤلفينا كليهما (العاملي وأبو زهرة) يقعان على مسافة متساوية في البعد من مواقع المعنى التي استخلصناها وفرزناها . لكي نبرهن على ذلك فسوف نقول كلمة صغيرة بخصوص مفهوم الوعي الخاطئ (la conscience Fausse) في الاسلام .

إذاً نتحدث عن وعي خاطيء فإن ذلك يعني افتراض وجود أو امكانية وجود وعي مرن وصائب ، وإذن « صحيح » . في الواقع أنه في الحالة الراهنة للممارسات والمنهجيات « العلمية » فإنه من السذاجة أن نقيم تضاداً بين وعي « صحيح » كلياً وبين وعي « خاطيء » كلياً . يمكننا فقط أن نتكلم على وجود جهد مستمر وبطيء وصور يقرم به النقد الاستمولوجي الحالي من أجل تقليص عوامل غلبال الوعي والخطأ الى الحد الأدنى . ضمن هذا المعنى يمكن القول بأن الوعي « الخاطئ » هو ذلك الوعي الذي لا يقوم أبداً بأية عودة نقدية على ذاته .

هكذا نجد مثلاً أنه عندما ينسب أبو زهرة والعاملي نفسيهما (ككثيرين من المعاصرين) الى العقل ويتحدثان باسمه ، فإنهما لا يشكّان أبداً ، لحظة واحدة ، بأنهما يستخدمان فرضيات ومسلّمات « العقل الخالد » بالهيئة التي كان قد انتشر عليها في الفكر الكلاسيكي^(١٩) . انهما أبعد ما يكونان عن تساؤلات العقل النقدي أو تساؤلات العقل الديالكتيكي أو العقبات الاستمولوجية التي يواجهها البحث العلمي المعاصر . وهما لم يعالجا أيّ موقع من المواقع المذكورة سابقاً بحد ذاته ولذاته مع الحرص على الارتفاع بالمثال الاسلامي الى مستوى التفكير الكلي المقارن ودمج الحالة الخاصة ضمن اشكالية عامة . لا أحد يتساءل عن الامكانية التي تقدمها المنهجية التاريخية الحالية أو النقد النيتشي أو الحقيقة الموضوعية للاسطورة في إعادة النظر الجذرية باصول المناقشة الشيعية / السنة . كل شيء يجري كما لو أنه لم يحصل أي حدث عقلي أو فكري منذ زمن الحلي وابن تيمية وحتى يومنا هذا^(٢٠) !

لهذا السبب نجد مبرراً القول بأن المؤلفين كليهما يؤذنان وعياً خاطئاً بمجرد أنها يستعبدان خطاباً « صحيحاً » من حيث وظيفته وآليته^(٢١) . أقصد بذلك انها يؤذنان خطاباً يلتمي حاجيات

(٥) يقصد اركون بذلك التمييز المشهور في علم الاستمولوجيا المعاصر بين « الحقيقة العلمية أو الفلسفية » وبين « الحقائق » الاجتماعية أو السوسولوجية . فمن المعروف ان الجسد الاجتماعي أو المجتمع اذا ما بُنى فكرة ما أو أطروحة ما تصبح « حقيقة » حتى ولو كانت خاطئة من الناحية العلمية

وآمال المؤمنين الذين بقوا على هامش الوعي النقدي . ولكنه خطاب خاطيء أو غير مطابق من الناحية الاستمولوجية بالقياس الى مواقع المعنى التي يزعمان بلورتها واشتغالها .

يمكننا تعميم هذه الملاحظات لكي تشمل الجزء الأكبر من الفكر الاسلامي المعاصر^(٢١) . أن قبول هذا الوضع أو بالأحرى أخذ العلم به كما هو، يشكل في نظرنا الشرط الأساسي لامكانية توحيد الوعي العربي - الاسلامي ، والشرط اللازم من أجل ان يساهم هذا الفكر في المهمة الضخمة والحديثة بامتياز ، ألا وهي : مهمة توحيد المعنى . نجد ، للاسف ، أن الفكر العربي - الاسلامي المعاصر يبقى غارقاً أكثر من اللازم في حمأة الصراع السياسي والاقتصادي وضروراته ، وإذن فهو يبقى بعيداً جداً عن القيام بالعودة النقدية اللازمة على مسلماته وفرضياته الخاصة بالذات . لهذا السبب ، فلننا نختم هذا البحث بالرجاء بأن يساهم كل الباحثين من مسلمين وغير مسلمين ويضافروا جهودهم من أجل فرض حقوق الفكر المحرر والمحرر .

= والفلسفة . يكفي أن يؤمن بها عدد ضخم من الناس أو تيار كبير حتى تفرض نفسها كحقيقة مطلقة غير قابلة للنقاش . وهذا هو النوع السائد من الحقائق في مجتمعات ما قبل العلم . ولكن في مرحلة تالية من الزمن تنقلب « الحقائق » الاجتماعية لكي تحمل عليها الحقائق الحقيقية أي العلمية . ان تاريخ كوبرنيكس وغاليليو ولافوازبييه في المجتمعات المسيحية الغربية اكبر شاهد على ما نقول .

الفصل الرابع

الهوامش والمراجع :

- (١) انظر كتاب «الامام الصادق»، ٥٦٧ صفحة، القاهرة. بدون تاريخ للطبع. وأنظر أيضاً «أصول الفقه الجعفري»، القاهرة، ١٧٦ صفحة، ١٩٥٥.
- (٢) كنا قد قلنا مثلاً آخر عن «المقلانية المركزية والحقيقة الدينية في الفكر الاسلامي» في كتابنا الذي بعنوان «محاولات في الفكر الاسلامي». طبعة ميزون نيف أي لا روف، ١٩٧٣. طبعة ثانية، ١٩٨٤.
- (٣) انظر بخصوص هذا المفهوم دراستنا التي بعنوان: «الاسلام في مواجهة التنمية» الموجودة في المصدر السابق.
- (٤) لم يحظَ البعد (أو الجانب) الانطولوجي والاستمولوجي لعلم الأصول قط بتحليل شافٍ ومُرضٍ يخص المسلمات الشيعية والسنية في هذا الموضوع.
- (٥) لا يزال هذا المفهوم بحاجة للتحديد بشكل دقيق عن طريق دراسة علمية منتظمة تخص كل الماتلات الروحية التي تحدثت باسم الاسلام. إن دراستنا الحالية تسير في هذا الاتجاه وضمن هذا المنظور.
- (٦) فيما يخص هذا المبدأ انظر مثلاً: الغزالي في كتاب «المستقصى»، ص ٦.
- (٧) انظر فيما بعد. ثم انظر الجاحظ وكتاب العثمانية.
- (٨) انظر كتابي: «مساهمة في دراسة الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري»، ط. قران ١٩٧٠، الصفحات ١٩٥ - ٢٢١ ثم ٢٥١ - ٢٧٠.
- (٩) انظر: ج. ب. ديكوني في مقالته: «ميلتون روكيش ومفهوم الدوغمائية» في مجلة الارشيفات الاجتماعية للاديان، ١٩٧١، عدد ٣٢، ص ٣.
- (١٠) انظر: «ميلتون روكيش»: «طبيعة الدوغمائية وملولها» المصدر السابق سنة ١٩٧١، عدد ٣٢، صفحة ١٣ - ١٤.
- (١١) ان مجموعات الحديث الأربع هذه التي تحظى بالهبة والقدسية لدى الشيعة هي من مؤلفات: الكليني (مات عام ٣٢٩ هـ) وأبو جعفر الطوسي (٣٦٠ هـ). انظر كتاب «تهذيب الأحكام وكتاب الاستبصار فيما اختلف من الأخبار» ثم ابن بابويه (٣٨١ هـ).
- (١٢) بالنسبة لهذه المراجع الأربعة للتراث المعتمدة لدى الشيعة فهي تلقى أيضاً احترامها لدى الكتاب من امثال الجلالاني (٣٢٩ هـ). وأبو جعفر الطوسي (٤٦٠ هـ) (في كتاب «تهذيب الاحكام» وكتاب «الاستبصار» ما اختلف من الأخبار»، وابن بابويه (٣٨١ هـ).
- (١٣) ص ١٩٦. ينبغي على الفارئ أن يقرأ كل هذه المناقشة المركزة على فكرة التقص من أجل أن يمي حجم العقيدة الدوغمائية وجبروتها ويفهم أليتها ودورها وكيفية اشتغالها الوظيفية.
- (١٤) نحن نتعرض هنا لوضع المستشرق أو عالم الاسلاميات في أفضل حالاته، أي وضع الباحث الذي يجتزم موضوعه ويكون دقيقاً وأميناً في تحليلاته ودراساته.

(١٥) إذا كانت العقلية الدوغمائية قد وجدت لها مرتعاً في ساحة الأديان لزم من طویل في الماضي ، فإنها تنتصر اليوم في ساحة الأديان الجديدة : أي الايديولوجيات الحديثة . إننا إنذ نهدف إلى محاربة الموقف الدوغمائي بشكل علم وفي كل مكان .

(١٦) « الأعمال أو الأبحاث التطبيقية العملية » تحتاج الى وقت أطول من بلورة منهج البحث والمقاربة . ولا تغيب عن بالنا ابدأ أهمية التحقق من المنهجية النظرية المقترحة عن طريق امثلة عملية عديدة ووافرة . ولكننا نعتقد أن التحقق من صلاحية المنهج هذا ينبغي أن يتم عن طريق مجموعة من الباحثين يشكلون فريق عمل متكاملأ .

(١٧) انظر : هنري لوفيفر : « المتعلق الشكلي والمتعلق الليالكتيكي » ط ٢ . انتربوس . ١٩٦٩ ، ص ٤٧ .

(١٨) تخضع القيمة اليوم لبلورة (أو ضغط) ايديولوجية مكثفة خصوصاً في المجال الاسلامي وذلك تحت اسم « القيم » . انظر أنور الجندي في كتابه : « القيم الأساسية للفكر الاسلامي والثقافة العربية » ، القاهرة ، ١٩٦٩ . ثم انظر منشورات الرابطة الجزائرية الحديثة المعهد التي اتخذت لها اسم « القيم » .

(١٩) انظر كتابي : « الأنسية العربية . . . » مصلود مذكور سابقاً . ص ١٤٦ .

(٢٠) انظر هنري لاوست : في مقالاته : نقد الستية (المذهب السي) في عقيدة الحلي « الموجودة في « مجلة الدراسات الاسلامية » ، ١٩٦٧ ، ص ٣٥ .

(٢١) انظر : محمد اركون : « الاسلام بالأسس وغداً » . ط . بوشيه - شاستيل ، ١٩٧٨ .

الفصل الخامس

السيادة العليا والسلطات

السياسية في الإسلام

« يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فرددوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن عملاً »
(سورة النساء - آية ٥٨)

« لا يمكن للروابط القانونية - تماماً كأشكال الدولة - أن تفهم لا عن طريقها هي بالذات ، ولا عن طريق تطور الروح البشرية ، إنها على العكس تضرب بجلورها ، عميقاً ، في خضم الشروط المادية للوجود »
(كارل ماركس ، نقد الاقتصاد السياسي ص ٤٠)

لم أثر القرآن وماركس لكي أوفق بينهما ، ولا لكي أعرضهما الواحد بالآخر ، وإنما أردت فقط أن أشير إلى ذلك التمزق الذي تعانيه المجتمعات المعاصرة ما بين الرجوع إلى تراث قديم عتيق ، محكوم بظاهرة الوحي من جهة ، ثم تبني الاستراتيجية الماركسية من أجل الوصول إلى السلطة وممارستها من جهة أخرى . يبدو ، ظاهرياً ، أن المجتمعات الإسلامية قد حسمت الموضوع لصالح نموذج المجتمع - الأمة الذي كان محمد قد أوجده في المدينة بدهاً من السنة الأولى للهجرة (= ٦٢٢ م) . نجد أنه حتى تلك المجتمعات التي تدعي أنها تسلك الطريق

(*) يمثل هذا البحث ، وبحوث أخرى لم تنشر بعد ، حصيلة جهود ومحاضرات استغرقت عامين من الزمن ، على مدار الدرس الأسبوعي (Le Séminaire) الذي يعطيه الأستاذ أركون كل يوم ثلاثاء في السوربون ، وهو أيضاً تمة لمقال سابق بعنوان :

Introduction à l'étude des rapports entre islam et politique

إن دراسة أركون الحالية تتركز في الأساس - وكما هي العادة دائماً - على الإسلام بقسميه الكلاسيكي والمعاصر . وفيها تحليل دقيق وجديد لمسألة التداخل ما بين السيادة الدينية والسلطة السياسية في الإسلام الكلاسيكي والحديث معاً . لكن الدراسة تشمل في طريقها أيضاً نفس المشكلة مطروحة من خلال النموذج الغربي . ذلك أن هناك أزمة سيادة وسلطة في كلا النوعين من المجتمعات ، وإن اختلفت أسباب وبعث حدوث الأزمة هنا وهناك .

الاشتراكي للتنمية ، فإنها تعبر في الوقت نفسه ، بشكل صريح ، عن إرادتها العنيفة في أن تبقى مخلصاً للإسلام . كلنا يعلم حجم المكانة التي تحتلها الثورة الإسلامية ضمن الأحداث العالمية الراهنة .

ينبغي أن نعترف ، مع ذلك ، بأنه فيما يخص مسألة الروابط ما بين السيادة العليا (L'autorité) والسلطات السياسية - التنفيذية (Les pouvoirs) فإن جميع المجتمعات المعاصرة تجد نفسها أمام فراغ نظري كبير . نجد أن الغرب الليبرالي - حيث تسود البراغمية القانونية الأنغلو - ساكسونية أو الشكلائية اللاتينية - لم يعد يتم إطلاقاً إلا بآلية انتقال السلطات وممارستها . لم نعد نسمع أحداً يتحدث عن السيادة العليا كضرورة للتشريع [أو للتبرير] = تبرير السلطات السياسية] ، وذلك لأن النقد الفلسفي كما التطبيق العملي كانا قد حطاً من أهمية القانون الآمي ، والعقل الأعلى أو الطبيعي ، والموضوعية العلمية . وهنا المفارقة ، ذلك أنه ما أن تصبح أسس السيادة العليا منقوضة أو مطعوناً بها ، حتى تزداد سلطة الدولة قوةً وتغدو منبعثةً في كل مكان . أمّا فيما يتعلق بالبلدان الشيوعية ، فإننا نجد المنظرين يستندون إلى الكتابات الماركسية - اللينينية من أجل أن يبرروا تطوراً أحادياً وصارماً للدولة .

يبدو ، إذن ، أن التفكير بمشاكل السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام مهمة صعبة جداً اليوم ، خصوصاً بالنسبة لمن يرفض أن يستعيد ، دون أي نقد ، الأفكار العامة المشتركة للفكر الإسلامي الكلاسيكي . لن نذكر بمواقف هذا الفكر إلا من أجل أن نحدد موضعنا بالقياس إلى الأبحاث الجارية اليوم في مجال تاريخ الأيديولوجيات ، والفلسفة السياسية ، وباستمولوجيا القانون ، والسوسيولوجيا والانتربولوجيا السياسية ، الخ . . .

نظراً لانشغالي واهتمامي بإعادة تنشيط المناقشة النظرية داخل الفكر الإسلامي المعاصر ، فسوف أركز البحث على الاشكاليات أكثر منه على العقائد نفسها . سوف نتفحص عندئذ الاشكالية الأساسية داخل الإسلام الكلاسيكي ، ثم في الإسلام المعاصر وذلك قبل أن نأطرح بعض الآراء والطروحات الشخصية .

١ - في الإسلام الكلاسيكي

السيادة العليا الالهية

أقل ما يمكن أن يقال في هذا الموضوع هو أن مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية كانت قد شغلت المسلمين دائماً . لقد هيمنت في الواقع على تاريخ المجتمعات التي لمست بالظاهرة الإسلامية . أكثر من ذلك ، فإن الإسلام كدين وكتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة التفصال الذي استبدل بالسلطات المتعشيرة والمتنافسة المبينة على اللعبة الميكانيكية للعصبية القبلية السائدة في الجزيرة العربية ، سلطةً وحيدة مركزة على السيادة العليا للاله الواحد^(١) .

إن الخطاب القرآني - كخطاب المسيح الناصري - ويشكل عام ككل خطابات أنبياء التوراة ، هو خطاب سلطوي يحكم بهدفين أساسيين :

١ - تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي) .

٢ - ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته ، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي ولكن الحاضر دائماً بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر .

إن عبارة : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » تمثل أمراً إلهياً كُتِبَ كثيراً في القرآن من - أجل تثبيت هرم مراتبي ، حيث الرسول يمتلك سلطة التقويم والقرار بشرط إطاعته للأمر (أمر الله) ، أي الالتزام وتنظيم العوالم ، أو باختصار السيادة العليا والقوى الهائلة مجتمعين - من وجهة نظر لغوية نجد أن الآية القرآنية (آية آية) لا تشتمل إلا برابط نحوي أو معنوي (سيماتي) متصل بالله الذي هو في الوقت نفسه الممثل - الفاعل - الناطق - المرسل - والمرسل إليه ^(١) .

إن السيادة العليا التي يستند إليها الخطاب القرآني ، ثم يشغلها بدوره ليست مفهوماً تجريدياً . إنها تمثل بالدرجة الأولى تلك الهيمنة التي يمارسها النبي على محاوريه . ومن المهم أن نسجل هنا أن محمداً كان في بداية البعثة وحيداً ضد الكل ، وأعزل من أية سلطة إلا سلطة عائلته وعشيرته .

هكذا نجد أنفسنا أمام أول تفريق أساسي ما بين السيادة والسلطة . من الملاحظ أن الأولى تشكل (أو تنبثق) عن طريق رابط شخصي محض ودون تدخل أي إكراه جسدي أو قانوني . إنها (أي السيادة) تمثل ، تعريفاً ، الانتساب المعنوي لشخص ما إلى جملة من العقائد والرموز ، والذي يكرس نفسه بدوره لخدمة أهداف أولئك الذين يتبعونه . أما السلطة فهي دائماً حل العكس ، أي أنها خارجية بالقياس لمن تمارس نفسها عليه . وهي إما أن تستند على السيادة العليا أو على الاجبار والقهر ، وهي تولد في كلتا الحالتين إما الانتساب الحر المعنوي ، وإما الخضوع الاجباري أو التمرد .

نلاحظ هنا أيضاً فيما يخص تجرية محمد ، أنه من الممكن تقديم عرض أو وصف لها حسب طريقة المعالجة . فإذا انطلقنا من السور المكية (التي تمثل المرحلة النبوية بامتياز ، حيث انبثقت السيادة العليا الدينية) وصلنا إلى صورة معينة ، وإذا انطلقنا من السور المدنية (مرحلة والنبي المسلح) حيث كبرت مؤسسة الدولة) وصلنا إلى صورة أخرى . في كلتا الحالتين نجد أن السلطة تستمر في الاستناد إلى السيادة العليا الإلهية ، ذلك أن أعمالاً من مثل الزكاة المطلوبة من المؤمنين ، والاستنفار ضد المشركين (الجهاد) ، والقانون الجديد للأسرة ، وللتبادل الاقتصادي والحياة السياسية . كل ذلك كان قد قُدِّم وتمثله المسلمون وكأنه مبادرات آتية من الله مباشرة . الله الذي يريد أن يجعل من الإنسان « خليفة في الأرض » . إن تحليلنا يتجزل - كما هو واضح - خيوط القوة المشكَّلة للحملة الوجودية المستمرة للوحي الإسلامي الأولي ، إلى نوع من المفاهيم والأحداث والتحديدات ، حيث نجد أن ما هو خارق للطبيعة يتدخل في التاريخ وكأنه الواقعي - الحقيقي (الحق بلغة القرآن) الذي يستبطنه المؤمنون شمولياً عن طريق

العبارات الاسطورية والتسجيلات المعيارية والتصرفات الشعائرية والأعمال الثقافية والنشاطات الانتاجية والتبادلية^(٣) . ضمن سياق كهذا السياق فإننا نجد أن السيادة والسلطة هما شيان لا ينفصلان ما دام على الأقل ممارسين من قبل النبي . لهذا السبب فإننا نعتقد أن أولئك الذين يرددون باستناده وافتخار أن « الاسلام » لا يفصل الروحي عن الزمني لا يأخذون بعين الاعتبار أن فصلاً كهذا لا يمكن تصوره أو التفكير فيه إلا ضمن الأطار الابستمولوجي للعقلانية التاريخية والاقتصادية الحديثة . إن عدداً لا بأس به من باحثي الاسلاميات المسيحيين يستخدمون هذه الفكرة الشائعة (فكرة أن الاسلام لا يفصل ما بين الروحي والزمني) من أجل أن يبرهنوا على تفوق المسيحية التي يعتقدون بأنها ، هي ، كانت قد فصلت منذ البداية ما بين السيادة الروحية والسلطات الزمنية ! ينبغي بذل الكثير من الجهد من أجل فرض إشكالية صحيحة فيما يخص هذه المسائل ، ذلك أن الاستخدام السامي لهذه الموضوعات يؤخر دائماً من تقدم البحث والتفكير المحرّر .

ما هو مصير العلائق التي تربط بين السيادة العليا والسلطات السياسية التي تعاقبت بعد وفاة النبي مباشرة ؟ إن جواباً صحيحاً عن سؤال كهذا سوف يتيح لنا ليس فقط القيام بتعديل المنظورات التاريخية المتعلقة بالظاهرة الاسلامية ، وإنما أيضاً دحض الايديولوجيات السياسية المزدهرة اليوم تحت اسم « الثورة الاسلامية » .

السيادة الدينية وسلطة السلالات المالكة

لن نتبع هنا أسلوب التقديمات التبيرية (أو الافتخارية) الغالبة جداً على التراث الاسلامي بنسخه ولا التفسير التاريخي والوضعي الذي هيمن طويلاً على التنقيب والبحث الاستشراقي . سوف نتساءل بالاحرى لماذا راح التراث الاسلامي يحول بسرعة شديدة الفترة النبوية (٦١٠ - ٦٣٢ م) والفترة الخاصة بالخلفاء الراشدين [١١ - ٤١ هـ ، ٦٣٢ - ٦٦١ م] إلى عصر اسطوري تأسيسي .

لنوضح فوراً بأن العملية البيكولوجية والأدبية لهذا التحول تعبر عن الجهد الذي بذله السوعي الاسلامي من أجل الحفاظ على مكانة السيادة العليا في مواجهة اعتبارية السلطات السياسية .

إنه من غير المفيد أن نتوقف طويلاً ، مرة أخرى ، عند رواية الأحداث التراجيدية التي تلاشت حتى مقتل علي ووصول معاوية إلى السلطة^(٤) . سوف نركز اهتمامنا أكثر على محاولة تبين أن الرهان الأخير للصراعات والمناقشات النظرية الأولى هو مرتبط أصلاً بالطلاق (أو بالترابط المحكم) ما بين السيادة العليا والسلطة السياسية .

مهما يكن حجم الخلافات المتعلقة بخلافة النبي وأسبابها ، فإنه ينبغي أن نعترف بأنه منذ عام ٤١ هـ / ٦٣٢ م ، فإن عدد المسلمين في الحجاز كان عالياً بما فيه الكفاية لكي تصبح الاشارة (أو الرجوع) إلى الظاهرة الاسلامية أمراً محتوماً ، أو لا مرد عنه . منذ الآن فصاعداً سوف نجد أن كل السلطات وكل السلالات الحاكمة التي تابعت في أرض الاسلام حتى يومنا

هذا ، سوف تنسب نفسها إلى القرآن وإلى تجربة محمد .

لكن هناك ملاحظة أخرى تاريخية تفرض نفسها أيضاً ، هي أن الدولة التي تستند إلى السيادة الدينية وتهدف إلى تعميم تطبيق الشريعة لم تفلح ، لا في المجتمع العربي نفسه ، ولا في كل المجتمعات التي انتشرت فيها الظاهرة الإسلامية ، في أن تلغي نهائياً لعبة التضامنت والمصيبات التقليدية (القبلية) . يشهد ابن خلدون (م ٨٠٩ / ١٤٠٦) والمؤرخ المصري المقرئ (م ٨٤٥ - ١٤٢١) والقاضي (الفقيه) الأندلسي الشاطبي (م ٧٩٠ / ١٣٣٨) ، كل على طريقته ، وبعد مرور ثمانية قرون على ولادة الاسلام ، على دوام (استمرارية) الصراع ما بين التعلق بالمجتمع - الأمة حيث تبرر السيادة الدينية عملية الوصول إلى السلطة وممارستها ، وما بين تعددية السلطات التي فرضت نفسها بواسطة القوة . سوف يكون مفيداً أن نذكر هنا ، باختصار ، بمواقف كل من هؤلاء المؤلفين حتى تتمكن فيما بعد من تتبع النشوء أو التكون التاريخي والنظري للعلاقة الجدلية التي تربط ما بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الاسلام .

يميز ابن خلدون بين ثلاثة أنواع من الحكومات :

١ - الحكومة التي تفرض على الجميع قوانين سياسية التي بدونها لا يمكن لها أن تستمر ولا أن تمارس عملها .

٢ - وحكومة تستخدم قوانين سياسية حُددت من قبل الأشخاص المتعقلين ، أي المسؤولين الكبار في الدولة وخدامها المتنورين ، مما يؤدي إلى وجود سياسة عقلية .

٣ - وتلك أخيراً التي تستخدم قوانين سياسية مفروضة من قبل الله ، وذلك بواسطة « مُشرّع » (النبي) يعلنها على الملأ ويطبقها ، مما يؤدي إلى سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا هذه وفي الحياة الأخرى أيضاً . وذلك لأن « الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط فلإنها كلها عبث ويباطل إذ غايتها الموت والفناء (. . .) وإنما المقصود بهم هو دينهم المقضي بهم إلى السعادة في آخرتهم » (٥) .

فأما النموذج الأول (من الحكومة) فهو « الملك الطبيعي أي حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة والسياسة » ، وأما النموذج الثاني فهو « حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ورفع المضار » وأما الثالث ، فهو « الخلافة التي تعني حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها ، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع (المُشرّع) إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به فافهم ذلك واعتبره فيما نوره عليك من بعد » (٦) .

راح الشاطبي يعالج - كما فعل من قبله بقليل الفقيه المشدّد ابن تيمية (٧) (م ٧٢٨ / ١٣٢٨) - بشكل مباشر بعض الصعوبات النظرية التي أثارها الشريعة ، هذه الشريعة التي تعتبر (المعتبرة) أنها تحدد بوضوح وإخلاص كامل للمقصد الإلهي ، كل حالات تطبيق السيادة - السلطة التي انتقلت إلى يدي الامام أو الخليفة .

إن الشاطبي ، إذ استعاد أحد مصطلحات الفكر القانوني في الاسلام ، أي مصطلح المصلحة العامة (مصلحة الأمة) ، فإنه كان يقصد من وراء ذلك إلى هدف أبعد : ألا وهو تخفيف حدة النظرية الصارمة لأصول الفقه ، وذلك باستبدالها بمفهوم جديد هو : مقاصد الشريعة . من المعروف أنه منذ القرن الثاني للهجرة / الثامن الميلادي ، كان الشافعي قد حاول تثبيت إطار الشريعة والقواعد التي تركز عليها ، وذلك بشكل ألا تنحرف فيه قيد شعرة عن النصوص الصريحة للقرآن والحديث ، وفي حال غياب هذين المصدرين ، أن تكون متوافقة مع مبدأ الدافع الضمني (العلة) المتوافر في كل نص مقدس . ينبغي على هذا الدافع الضمني أن يعطي حلاً للمشكلة الجديدة الطارئة الخاصة لتفحص إمام مجتهد ، وذلك عن طريق القياس ^(٨) .

كان هذا المنهج في العمل قد أدى إلى تشكيل علم مستقل أسهم في تغذيته العديد من المؤلفين . لكن التطور النظري والتأملي الذي طرأ على هذا العلم بمرور القرون أبعد عن القانون الإيجابي الواقعي الخاص أساساً بوظيفة القضاء ، بإعادته لفت الانتباه إلى مفهوم المصلحة ، فإن الشاطبي أراد في الواقع أن يصلح ما بين ضرورة الحفاظ على الجوهر الآمي للشريعة (التي هي ذروة سيادية تتجاوز حتى الامام والخليفة) من جهة ، وإمكانية تمثل وهضم التغير الاجتماعي - التاريخي على طريقة المدراس اليهودي ، من جهة أخرى ^(٩) .

لم تكن الأصوات الإسلامية المسموعة قد ارتفعت لكي تذكر بأن « العزة لله ولرسوله وللمؤمنين » فقط لأن الأمل المعقود على الدولة الفاطمية قد انهار عام (١٢٥٨) ، وإنما كان وراء تلك الانتفاضة الظرفية للرعي الأيماني الذي لا يعطي ثقته إلا للسيادة الآتية نظام جبار لانتاج المجتمعات ولضبط التاريخية ، هذا النظام الجبار هو الذي ينبغي أن نكتشف طريقة اشتغاله الآن ، وهو ما سوف أدهو : بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب .

نظام إنتاج مجتمعات الكتاب

لقد أثرت قصداً مثال المدراس اليهودي بخصوص مقاصد الشريعة ، وذلك لأنني أريد أن أتجاوز كل التقديمات والأوصاف التي تسجن الاسلام إما في خصوصية لا علاقة لها بأي شيء آخر - كما يفعل دائماً التبريريون للمسلمون - وإما داخل الفريدة « العربية » أو « الشرقية » أو العتيقة - كما يفعل ذلك تقريباً كل الخطباء الغربي المتركز حول الاسلام ^(١٠) . إن البحث النظري ، الذي طوره الفكر الإسلامي بخصوص مفهوم السيادة والسلطة ، يضرب بجذوره في إطار من التقديم (العرض) ونية المعنى وبجاذبات تاريخ النجاة ، وهو ينفرس داخل منهجية تأويلية مشتركة أو مشابهة لمن يسميهم القرآن « بأهل الكتاب » . أفضل ، فيما يخصني ، أن أتكلم عن مجتمعات الكتاب (الكتاب المقدس بالطبع ، تورا كان أم إنجيلاً أم قرآناً) من أجل تجنب النتائج الجدالية للتعبير القرآني ، ومن أجل أن ألفت الانتباه إلى ضرورة القيام بتحليل سوسيولوجي - تاريخي .

إن حقيقة أن المجتمعات الغربية كانت قد قطعت علاقتها مع هذا النظام الذي سوف

ندرسه عن كتب لا تنفي الواقعة التاريخية بأن هذه المجتمعات كانت قد أنتجت من قبل هذا النظام بالذات طيلة قرون طويلة وحتى مجيء الثورة الفرنسية على الأقل . ينبغي أن نوضح أيضاً أن ظاهرة القطع (أو الانقطاع) مع الكتاب المرحى لم تبلغ نهايتها بشكل كامل في أي مجتمع من المجتمعات . بل إننا نشهد الآن ، في كل مكان ، ظهور الانتفاضات المستوحاة من هذا النظام ؛ هذه الانتفاضات التي يصعب الآن تقدير تطوراتها المستقبلية .

إن إطار التمثيل (La représentation) أو الإدراك المشترك للأشياء ، لدى جميع الديانات التوحيدية ، هو مؤلف من المحاور الأربعة الاجتماعية - الثقافية التالية (١١) :

١ - الحدث التأسيسي (الافتتاحي)

٢ - الشهادة التأويلية (المفسرة)

٣ - الكتابات

٤ - القراءات

إن تحليل هذه المحاور ودراسة تفصيلها كنظام لانتاج القيم « الغيبية - الفوقية » ، يفترض تشكلاً أسطورياً^(١٢) للوعي البشري ، مع الاحتفاظ بإمكانيات انبثاق نماذج عقلانية إيجابية (بمعنى العقلانية « العلمية ») للفهم . إنها تفترض أيضاً وجود سلطة عقائدية عظمى موكلة إلى « السادات » الدينية (الفقهاء في الإسلام ، أو نظام الأساقفة الهرمي في المسيحية ، أو حاخامات اليهود) .

هكذا نلاحظ أن التوتر ما بين السيادة العليا والسلطة السياسية سوف يتحول ، أثناء الممارسة ، إلى تقسيم خادع للكفاءات ما بين السلطة العقائدية والسلطة التنفيذية . نجد ، فيما يخص الإسلام ، أن « العلاء » (= فقهاء الدين) يغنون الوهم بامتلاكهم سيادة ذات قانون إلهي ، في الوقت الذي توظف فيه دولة الخلافة أو السلطنة أو الإمارات المختلفة هذا الوهم من أجل أن تمارس سلطة استبدادية مطلقة^(١٣) .

لنذكر الآن باختصار بالمعاني والوظائف التي حددها كل واحد من التراثات الموحدة للمحاور الأربعة المذكورة . إنني لن أتمكن من التخصيص الدقيق الشامل لكل الاعتراضات المتوقعة الخاصة بهذه التراثات التيولوجية المكروسة طيلة قرون وقرون . إنني أمل أن تستقبل هذه الطروحات التي سأقدمها كنوع من الحث على البحث المتضامن والمحرر ، المركّز على قضايا منسية من قبل البعض ، محمّلة بالهلوسة من قبل الآخرين وهي في كل الأحوال مثيرة للمباحثات والجدال .

(١٢) يلاحظ أننا نستخدم على مدار الدراسة كلمة (ميث) بدلاً من الترجمة العربية أسطورة ، وذلك لئلا يفهم القارئ ما نقصده بشكل خاطئ . من الواضح أن الميث بالعلمي الأنتروبولوجي للكلمة تشكل أحد أبعاد الوعي البشري تماماً كما العقل ومن هنا يجيء تفريق أركون ما بين : الوعي الميثي والوعي التاريخي . لكننا لم نستطع مقاومة تعريب المفهوم فاستخدمنا كلمة « أسطورة » مضطرين على مدار الكتاب ما عدا هذه الدراسة اعتقد أن هذا الحل معقول وخصوصاً إذا ما فرقنا بين مفهوم الأسطورة ومفهوم الخرافة في اللغة العربية ، فلا تطابق بينهما .

الحديث التأسيسي (التذشيني)

وهو يمثل تدخل الآله الحي في التاريخ . إن موسى وعيسى الناصري ومحمد هم الممثلون الأساسيون الذين اختارهم الله - نفس الله - من أجل أن يقدموا ، في كل مرة ، لتاريخ النجاة - وإذن لتاريخ البشر هنا على الأرض - انطلاقة جديدة مولدة للوحي الإلهي . نلاحظ ، في كل حالة من الحالات الثلاث أن الله يتكلم ، ويكشف حقيقة الكائن والأشياء (= الخلق) ، هذه الحقيقة التي احتجزت بكليتها من قبل الكائن الخالد (اليهود) ، والأب (المسيحيون) ، والله حافظ الكتاب العظيم ^(١٣) (المسلمون) .

بالرغم من ذلك فإن الحدث التأسيسي (التذشيني) ليس فقط خطاباً مجرداً معلقاً في الفضاء ، وإنما نجد أن العبارات أو الآيات المنقولة باسم الله تفتتح وتضطجعب ، عادة ، ممارسات اجتماعية واقتصادية وسياسية وشعائرية خاصة بالأمة المبشرة تحت قيادة المعلم الأكبر : النبي . نصل عندئذ إلى لحظة تاريخية أنتولوجية مليئة بالكلام والعمل النموذجيين (كلام وعمل النبي) ، اللذين سوف يمثلها وعي المؤمنين ويعيد إنتاجها باستمرار على مدى القرون المقبلة . سوف يتمثلها هذا الوعي (وعي الإنسان المؤمن) كنماذج متعالية تتجاوز كل سلوك بشري يطمح إلى أن يحظى برضى الله .

إن المرور من مرحلة الحدث التذشيني إلى مرحلة الأمة المبشرة والفاعلة في التاريخ الأرضي (البشري) يتم بواسطة الشهادة المؤولة (أو المفسرة) .

لتوضح هنا فوراً بأنه من وجهة نظر كل تراث « أرثوذكسي » من التراثات المذكورة سابقاً ، فإنه ينبغي التكلم عن الشهادة (Le temoignage) وحدها فحسب ، وذلك لأن الشاهدين المباشرين للحدث التذشيني للفضل الإلهي لا يمكن لهم أن يخدعوا أو أن يخدعوا الآخرين إذ ينقلون لهم ما كانوا قد سمعوه ورأوه في زمن النبي . إنهم حواريون متسورون بنور الله ، وقد لمسهم الفضل التقديسي الذي هو أشد ما يكون عليه قوة وإنارة في زمن النبوة . ربما كان الاسلام يولي الشهادة أهمية أنتولوجية أكثر وضوحاً من التراثين الموحدتين الآخرين . نحن نعلم أنه فيما يخص الدخول في الأمة - الأمة الموعودة بالنجاة في الحياة الآخرة - فإنه يكفي أن يلفظ الانسان الشهادة التالية : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . يضاف إلى ذلك أن الشهداء الذين سقطوا في سبيل الله هم أيضاً شهداء لزمن الوحي .

سوف يكون مفيداً أن نؤكد مرة أخرى على سداجة الفقهاء الذين كانوا قد ربطوا السيادة الدينية بصفة المعصومية الخاصة بالصحابة - الحواريين فحسب . لكي نوضح ذلك سوف نترك الحديث « لسيادة » مبجلة هي ابن تيمية :

« فهذه الطبقة (يقصد صحابة الرسول) كان لها قوة الحفظ والفهم والفقه في الدين والبصر والتأويل ، ففجرت من النصوص أنهار العلوم ، واستنبطت منها كنوزها ، ورزقت فيها فهماً خاصاً ، كما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وقد سئل « هل خصكم رسول الله (ص) بشيء دون الناس ؟ فقال : لا ، والذي فلق الحبة ويرأ النسيمة ، إلا فهم »

يؤتيه الله عبداً في كتابه . فهذا الفهم هو بمنزلة الكلا والعشب الذي أنبتته الأرض الطيبة . وهو الذي تميزت به هذه الطبقة عن الطبقة الثانية ، وهي التي حفظت النصوص ، فكان ههما حفظها وضبطها ، فوردها الناس وتلقوها بالقبول ، واستنبطوا منها واستخرجوا كنوزها وانجروا فيها ، ويلووها في أرض قابلة للزرع والنبات ، ورووها كل بحسبه » (١٤) .

سوف نعطي هنا ، من أجل المقارنة ، مقطعاً يوضح كيف يعبر القاموس الصغير للتيولوجيا الكاثوليكية بخصوص الاستاذية (أو السلطة العقائدية) :

« يقصد بهذا التعبير (تعبير الاستاذية التيولوجية) سلطة التعليم الملازمة بالضرورة للكنيسة (= كامة أخروية كاملة مكونة من هؤلاء الذين يؤمنون بالمسيح ، أو أمة مشكلة هرمياً من قبل المسيح ومحملة مسؤولية أن تشهد له) ، أي المقدرة الناشطة والمشكلة قانونياً التي تتطلب الطاعة والتي تؤهل الكنيسة لتخليد شهادة الوحي الذي عن طريقه يتواصل الله بذاته من خلال المسيح . لأنها (أي الكنيسة) التعبير المرئي لوحي الله الذي هو نهائي ، ولأنها تتجس في داخل الانسان - الله ، فإن الكنيسة لا يمكن لها أن تتنازل عن نعمة الحقيقة » (١٥) .

يلاحظ أني قد وضعت خطاً تحت الكلمات والتعابير التي تحدد استراتيجية الأسئلة العقائدية من أجل التفويض بالسيادة المطلقة والثابتة للشهادة ، والتي توضح للدارس الحديث كيفية اشتغال النظام المغلق للخطاب المعياري . سوف نرجع إلى هذه النقطة في الجزء النقدي من هذه الدراسة . لنتذكر هنا جيداً بأن الأمة البشرية بإيمانها تتعرف على نفسها من خلال الشهادات المتتابعة (التسلسل المراتبي للطبقات) وذلك ضمن مقياس أن هؤلاء الذين يحملون (أو يمتلكون) الشهادات (Les temoignages) هم ناشئون من الأمة نفسها وهم يهدفون إلى تكبير حجمها وذلك بانحيازهم إلى جانب للتراث . يتشكل التراث عادة نتيجة التذكر والحفظ وإعادة التذكر والاحتفالات المهيبة للمضامين الالهية للشهادات (كلام مقدس ، تعاليم السلف الصالح ، ممارسات شعائرية ، أعياد دينية ، الاحتفال بذكرى الشهداء ، إلخ ...) . أن يكون التراث فعلاً مجرد عملية ترسب للعناصر المختلفة ، أن يكون خاضعاً لعمليات الكبت والدفن (الاخفاء) والتتكر والابتعاث والتغير ، فإن كل ذلك لا يحول بين الأمة وبين التحدث عن تراث حي وموثوق . وإنه لصحيح - فيما يخص الاسلام وغيره من الأديان أيضاً - أن نظرة ما ، وطريقة محددة في تحمس الواقع وتفسيره كانت قد كُرسَتْ وأبدت برغم المنعطفات التاريخية ، وعلى مدى الأشكال الثقافية .

إن الشهادة (شهادة الصحابة لزمن الوحي) مورست أولاً - كما كان قد لاحظ ذلك جيداً ابن تيمية - على مستوى النقل الشفهي للكلام الموحى وعلى مستوى الحكايات المتعلقة بتأسيس الأمة . ثم مورست في وقت ثان ، متأخر قليلاً أو كثيراً عن الحدث التأسيسي الأكبر (حدث الوحي) [من سبعين إلى مائة سنة فيما يخص الأناجيل ، ثلاثون سنة حسب التراث المعروف فيما يخص القرآن] ، أقول مورست على مستوى النقل المكتوب .

هنا نجد أيضاً أن الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية كان قد تم من خلال

خطاب شفاف ، الذي يحا كل المناقشات وكل الصراعات ، وكل الرهانات المتعلقة بالتسلسل التاريخي لحدوث العملية (٣٥) .

لهذا السبب فإن النقد التاريخي الحديث يثير صراعات كبرى عندما يتعرض لمشاكل صحة النصوص (أو موثوقيتها) . إن السيادة العليا المرتكزة على الحقيقة الدينية تنهوى دفعة واحدة عندما تسحب من تحتها التدينيات الميثولوجية والوظائف الأيديولوجية التي « تسندها » وتبرر لها وجودها ضمن نظام المعرفة التقليدية . إن السلطات السياسية والطبقات الاجتماعية المستندة إلى سلطة السيادة المصنوعة بهذه الطريقة ، سوف تقمع كل خطاب تاريخي نقدي ما دامت لم تستبدل بالسيادة الدينية سيادة عقل (الثورة الفرنسية الكبرى) ، أو سيادة العقل العلمي (المجتمعات الصناعية) .

ما إن تشكل مجموعات النصوص ويتم الإجماع عليها من قبل الأمة المبشرة ، حتى نجد أن هذه النصوص المقدسة ستمارس عملها كأصول تأسيسية لفعالية التصور (التمثيل) (La rc- presentation) والتنظيم والحماية والتبرير الخاصة بكل مجتمع (جسد اجتماعي) . من أجل ضمان السيادة أو الحفاظ عليها فإننا نجد أن الأنظمة المعرفية التي ينتجها الفاعلون الاجتماعيون - الثقافيون (أي البشر الذين يصنعون التاريخ) سوف تسقط هي بدورها في الفضاء المثالي (النموذجي) للدلالات ؛ هذا الفضاء الذي كانت قد افتتحت الكتب المقدسة . هكذا نلاحظ أنه فيما يخص المسيحيين ، فإن الحدث التأسيسية أو التأسيسي يتركز في تفسير الحياة والموت والتصرفات اليومية وكلام عيسى الناصري ، وكأنها « مسيحية » ، وذلك بمساعدة شهادات العهد القديم والنماذج الثقافية المقدسة تباعاً من قبل اليونان وروما والمجتمعات الأوروبية ...

أما فيما يخص اليهود فإن هذا الحدث التأسيسي هو عبارة عن جملة التصرفات وردود الفعل التي تظهر في التاريخ وكأنها شعب الله المختار ، وذلك ضمن مقياس أن الكتابات المقدسة هي معاشة كفانون كنسي . وأما فيما يخص المسلمين فإن الحدث التأسيسي يعني الخضوع الكامل (= الاسلام) الذي تمارسه الأمة تجاه إرادات الله المسجلة وكل ذلك يفترض أنه موضوع ومفسر في الشريعة من قبل فقهاء أكفيا .

نلاحظ في الحالات الثلاث (المسيحية واليهودية والاسلام) وجود ديبالكتيك اجتماعي - ثقافي يربط ما بين الكتابات المقدسة والقراءات المتابعة لها جيلاً بعد جيل ، بالإضافة إلى توتر أنتولوجي ما بين الكتابات وكلام الله . إن هذه الكتابات سوف تشعب في اتجاهات مختلفة وذلك بحسب نوع القراءة المسيطرة : من لفظية حرفية أو رمزية أو قواعدية أو تاريخية أو تيولوجية أو

(٣٥) من الواضح أن الكشف التاريخي عن هذه المرحلة من تراثنا سوف يبدد الكثير من الأوهام ويثير جذرياً التصورات الميثولوجية التي تشكلت في وعينا عن هذه المرحلة التاريخية الخامسة . سوف يعيش العقل العربي - الاسلامي عندها مرحلة تمزق ببيكولوجية هائلة يتطلبها أي مرور فعلي من المسلمات المعرفية للعصور الوسطى إلى المسلمات المعرفية للعصور الحديثة .

فلسفية أو تصوفية . مع ذلك فإن هذه الكتابات تعتبر جميعها وكأنها التلويح المخلص والدقيق لكلام الله مما يتيح للمؤمنين أن يتحدثوا عن تجسد هذا الكلام في التاريخ ، وليس عن تحولاته من خلال القراءات التالية . هكذا نجد أن السلطات الأربع التي انتهينا من فحصها آنفاً تتموضع فوق التاريخ وتؤدي إلى تقديسه من أجل الارتفاع به إلى مستوى تاريخ النجاة . إن التابع الزمني المتواصل الذي يتبدى منذ مرحلة الحدث التأسيسي (المرحلة الأولى) وينتهي بمرحلة القراءات (المرحلة الرابعة) لا يؤثر على الإطلاق على السطح المتجانس اللازمي ، المتعالي والمفتوح من قبل ممارسة هذه السلطات الأربع المذكورة آنفاً . بقي علينا الآن أن نبين كيف راحت السلطة السياسية تمارس فعلها ضمن إطار السيادة العليا المحددة بهذا الشكل .

السلطة السلاية (الملكية)

إحدى السمات المشتركة لكل السلطات المعروفة في التاريخ ، هي أن تحتفظ دائماً وفي كل مكان بالملبظ النظري الذي يُلح على وجود سيادة عليا تبريرية (أو تصوفية) تشفع لها ، وأن تخضع عملياً للعبة القوى الاجتماعية والمؤامرات السياسية واستراتيجية السيطرة . من هنا راح كتاب التاريخ في الاسلام يعارضون فوراً تلك المرحلة القصيرة زمنياً ولكن المحسنة والمتمدجة (من نموذجي) للسلطة الخليفية (الخلفاء الأربعة) التي كانت خلفة لتجربة المدينة ، بالمرحلة الطويلة للسلطات الملكية في دمشق وبغداد وقربط ومراكز أخرى ، والمختلف جداً على تقييمها سلباً أو إيجاباً .

إن الصورة التي قدمها المؤرخون فيما بعد عن فترة الخلافة في المدينة كانت قد ركزت على مسألة الشورى وذلك كممارسة سياسية كان النبي نفسه قد أدخلها ثم سرعان ما هجرت بحلول عهد الأمويين . كان القرآن قد ردد صدى هذه الممارسة في الآية ٣٨ من سورة الشورى : « ... والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » ، ثم في سورة آل عمران ، آية ١٥٧ : « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لأنفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر » .

رَكد المنظرون المسلمون مراراً وتكراراً هاتين الآيتين بالرغم من أن تجربة الشورى لم تستمر إلا فترة قصيرة جداً ، ولكنها سرعان ما تمذجت وأصبحت مثالية في داخل الوعي الاسلامي . من هنا نجد أن الكثير من الكتاب والمعلقين المعاصرين لا يتورعون عن التأكيد على أن الاسلام كان قد بلور ، وللمرة الأولى في التاريخ ، مفهوم الديمقراطية (نظرياً وتطبيقياً) المبينة على فكرة الانتخاب والمشاورة الشعبية . كان لمحمد عمارة ميزة أنه استعاد ، حديثاً ، مسألة تفحص هذه النقطة وذلك من وجهة نظر أقل دوغماتية وتبريرية من غيره^(١٦) . ينبغي أن نذكر في هذا الصدد أن النبي كان قد أحاط نفسه في المدينة بمجلس مؤلف من عشرة أعضاء ، سمّتهم المصادر القديمة « بالمهاجرين الأول » . كل هؤلاء الرجال العشرة يتسمون إلى قرش ، ومن الملفت للنظر أنهم يتمون إلى أنخاذ مختلفة إذ نجدهم موزعين على الشكل التالي : أبو بكر + طلحة (تيم) ، عمر + سعيد بن زيد (عدي) ، عبد الرحمن بن عوف + سعد بن أبي وقاص (زهرة) ، وعلي (هاشم) وعثمان (أمية) والزبير (أسد) وأبو عبيدة (فهر) .

من الواضح أن كلاً من هؤلاء الأشخاص يمثل قوة اجتماعية وسياسية في جماعته وبالتالي فيمكنه أن يساهم بنشاط في تأسيس سلطة جديدة مرتبطة بالسيادة الدينية المحددة بشكل متزامن من قبل القرآن . كان مجلس العشرة يحيط دائماً بمحمد : « كانوا أمام رسول الله في ساحة القتال ووراءه في الصلاة » . وكانوا يسكنون حول مسجد المدينة وقد حافظوا على امتيازاتهم وأهميتهم بعد وفاة القائد (النبي) . يلاحظ أيضاً أن الخلفاء الأربعة المسلمين راشدين قد خرجوا من هذا المجلس ، ويبدو أنه كان هناك نوع من التصويت من أجل كل خلافة جديدة ، وربما تدخل بقية المسلمين في المدينة في عملية التشاور لكن دون أن يكون لهم حق التصويت . هكذا نجد أنه عندما أثار الخليفة الثالث عثمان غضب أهل المدينة ، راح من تبقى من أعضاء المجلس على قيد الحياة يطلقون النداء التالي (أو هكذا يُنظَن) :

بسم الله الرحمن الرحيم

« من المهاجرين الأولين وبقية الشورى إلى من بمصر من الصحابة والتابعين . أما بعد تعالوا إلينا وتداركوا خلافة رسول الله قبل أن يُسلِّها أهلها فإن كتاب الله قد بُدِّل وستة رسوله قد غُيِّر وأحكام الخلفيتين قد بدلت فنتشد الله من قرأ كتابنا من بقية أصحاب رسول الله والتابعين بإحسان إلا أقبل إلينا وأخذ الحق لنا وأعطاناه فأقبلوا إلينا إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وأقيموا الحق على المنهاج الواضح الذي فارقتم عليه نبيكم وفارقكم عليه الخلفاء . غلبنا على حقنا واستولَّي على قِيتنا وجعل بيننا وبين أمرنا وكانت الخلافة بعد نبينا خلافة نبوة ورحمة وهي اليوم ملك عضود من غلب على شيء آكله »^(١٧) .

وليس من المستغرب أن يكون هذا النص قد سُرِب ونشر ضمن إطار الدعاية العباسية ضد الأمويين . يبقى مع ذلك أنه يمثل تلك الكتابات الغزيرة التي غدت الخيال الجماعي الاسلامي الخاص بالحكومة العادلة الحارسة « للحق على المنهاج الواضح » الذي خطه النبي والخلفاء الراشدون الذين يستثنى منهم عثمان في رأي بعض المنظرين - التيولوجيين الذين يرون في الأمويين ملوكاً . من هنا نفهم كيف أن السيادة تتموضع في جهة التصور ، وفي جهة الجهد التيولوجي ، وذلك من أجل إقامة السلطة السياسية على غرار المثال الديني ، في حين أن السلطة الحقيقية الممارسة على أرض الواقع هي التي تقدم لكتاب التاريخ خلاصة حكاياتها وسييرها وأحداثها الزمنية المتعاقبة . إن الفصل ما بين هذين النوعين من السلطات وبين العلوم التي تحدث عنها وسجلت وقائعها ، يستمر في تغطية أو حجب الوظيفة الأيديولوجية للسلطة في المجتمعات الاسلامية . كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائماً من الفعالية النظرية للفقهاء التيولوجيين تبريراً لوجودها ، بل إنها كانت توجهها أيضاً من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية ومستترة وقائدة ، تبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته وأعماله^(١٨) . وحتى في الوقت الذي كانت تستخدم فيه السلطة السياسية القوة من أجل أن تفرض نفسها ، فإنها كانت تستمر في اللجوء إلى الاقتناع النظري العقائدي وذلك بإثارتها لمسألة « حقوق الله » ومسألة المصلحة العليا والمصلحة العامة للدولة ، الخ . . . هكذا راحت السلطة السالاية المتوارثة في الاسلام تحافظ على احتفال التنصيب (البيعة) حيث يُفترض

بولي العهد أن يتلقى السيادة التبريرية من مجموعة من الوجهاء المتورين التي يستخدمها بدوره من أجل حماية الدين وتطبيق القانون الالهي ، وحتى من أجل مد سلطته إلى أراضٍ أخرى باسم الجهاد^(١٩) .

إن البيعة التي تمثل عيّن الولاء الذي يتيح لولي العهد أن يرأس كحاكم مطلق (أنوقراط) ومستبد ، كانت قد حُوّلت تدريجياً إلى أداة لتقديس السلطة السياسية وذلك بواسطة إمكانات التسامي أو التصعيد الناتجة عن عيّن الولاء التي قدمت لمحمد تحت الشجرة والمشهورة باسم « بيعة الرضوان » . تم ذلك طبقاً للآية (١٨) من سورة الفتح : « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً » . طبقاً للأسلوب المعروف والدائم للخطاب القرآني ، فإننا نلاحظ أن الحالة السياسية الأولية التي تطّلت عيّن الولاء والاخلاص (تتحدث بعض المصادر عن رغبة المبايعين في مقاتلة الكافرين حتى الموت) كانت قد محيت وحذفت لكي يحوّل احتفال البيعة هذه (بيعة الشجرة) إلى شيء مقدس ومتمثل^(٢٠) . هكذا نجد أن الله نفسه ، الذي كان قد تلقى البيعة من خلال محمد ، قد التزم بالمقابل بأن يضمن النصر بواسطة قوته الجبارة لجماعة المؤمنين .

يوضح لنا هذا المثال بالذات كيفية تكون واشتغال كل أشكال السلطة التي ظهرت في الاسلام . نلاحظ أنه منذ زمن الخلافة والامامة والسلطنة العثمانية ، فإن استراتيجيات السيطرة وموازين القوى التي تهيء شروط الوصول إلى السلطة وممارستها كانت دائماً قد فُهِمَت وفُسرَت ضمن إطار شعائري ونظام معرفي ذي تركيب ميثي (اسطوري) .

يأخذ هذا التشكل الميثي في الاتساع والسلطة الدينية في التكثف والتزايد كلما ابتعدنا زمنياً عن الفترة التأسيسية . هكذا نجد أن الخلفاء الأربعة يتحولون بلقب متواضع نسبياً هو : (خلفاء رسول الله) ، في حين أنه مع الأمويين نجد المؤرخين يتحدثون عن : « خلفاء الله في الأرض » . وأما مع العباسيين فإن الأمر يتجاوز ذلك إذ يخترع العباسيون لقباً يصل للحاكم بالله مباشرة : (القاب المعتمض والتوكل والمهدي بالله ...) .

وأما في البيئات الشعبية التي تفلت من هيمنة التيرولوجيا الرسمية ، فإننا نلاحظ ظهور لقب « المهدي » الذي سوف يدعيه عدد من الأشخاص الذين يُعتقد بأنهم سيتدون بنور الله مباشرة والذين سوف يقيمون العدالة في الأرض ، في آخر الزمن . إن مسار المهدي البربري ابن تومرمت نحو السلطة في القرن الثاني عشر ، وسار عثمان ابن فيديو في القرن التاسع عشر (١٨٠٤) ثم مسار المهدي السوداني في نهاية القرن التاسع عشر ، كل هذا يشير بوضوح إلى أي

(*) يرى أركون - من خلال دراسته للقرآن - أن هذه العملية هي إحدى الممارسات الشائعة والمستمرة ، الخاصة بالخطاب القرآني . ذلك أنه تحت كل آية عالية المظهر وكونية المنشأ تختم أسباب واقعية تاريخية محسوسة لها علاقة بالحياة السياسية أو الاجتماعية السائدة في مكة أو في المدينة في زمن النبي . كان التفسير الاسلامي الكلاسيكي قد قام بمسار عكسي للخطاب القرآني إذ راح يتحدث عن أسباب النزول . لكنه لم يستطع أن يكشف كيفية التداخل ما بين التعالي والتاريخ في هذه الآيات فكان يخلط بينهما .

حد كان هذا النموذج الشعبي جداً ، ذو الصورة الميثولوجية للسيرة النبوية ، قد أصبح فعلاً جداً من وجهة نظر تاريخية وسيكولوجية . إن المهديين الثلاثة المذكورين يحاكون مواقف وتعاليم واستراتيجية النموذج الأكبر (النبي) ، في الوقت الذي يمارسون فيه - بالقياس إلى السلطات الإسلامية الحاكمة - نوعاً من المزاودة المحاكاتية (Surenchère mimétique) على المبادئ الدينية التي تشرع للسيادة الحقيقية . من هنا نجد ابن تومرت يلجأ إلى تقديم نفسه كبطل يدافع عن وحدانية الله من أجل أن يسهل سلطه خصومه (المرابطين) ويطلبها ، مما أدى إلى تسمية حركته باسم : للموحدين (٢١) .

فيما عدا بعض الكتابات النظرية للفقهاء التيولوجيين التي لا تصل إلا إلى نخبة قليلة ، فإننا نجد أن أولية اللغة ذات البنية الاسطورية ، ثم أولية التصرفات الشعائرية هي التي أبدت في كل مكان وسهلت تحويل السلطة المبنية على القوة والعنف إلى سيادة دينية مقدسة .

إن الآلية السيميائية لهذا التحول واضحة جداً في القرآن ، وهي متوافرة في الصيغ اللغوية الأكثر انتشاراً بين المسلمين من مثل : الله أكبر ، لا إله إلا الله ، لا حكم إلا الله ، الخ . . . تعني هذه الصيغ اللغوية ، في نهاية المطاف ، أنه لا يمكن لأي عقل بشري أن يفهم أو أن يستوعب ماذا يجري في التاريخ البشري (الدنيوي) ، وأنه بالتالي لا يمكن للعقل أن يشكل مصدراً من مصادر الاجبار الشرعي . يتبع عن ذلك أن الوظائف العامة (في الدولة) لن تكون شرعية أو قانونية إلا إذا توافرها نوع من التفويض ، أي تفويض من السيادة العليا لله إلى النبي ، ومن النبي إلى الصحابة ، ومن الصحابة (مجلس العشرة) إلى الخلفاء ومن الخليفة المنتخب إلى الولاة والقضاة . هكذا يصبح التاريخ الدنيوي تاريخاً إلهياً كاملاً وموجهاً صوب تاريخ النجاة (L'histoire du Salut) (أي تاريخ الخلاص في الدار الآخرة) .

إن هذا التلاحم الشديد ما بين تاريخ النجاة والتاريخ الدنيوي يتخذ صيغته العملية المحسوسة في بنية مواد القانون الإسلامي حيث نجد أن الواجبات المتعلقة بالعبادات كانت قد شرحت وقننت قبل الحقوق والواجبات المتعلقة بالحياة الاجتماعية (عبادات ، معاملات) . إن العبادات هي التي تملأ الحياة اليومية للمسلمين وتشكل حساسيتهم ، وتنظم الزمان والمكان لكل رؤيا أو تبصر . وأما المعاملات فلإنها تندرج في الحياة اليومية وكأنها عبارة عن نشاطات مؤقتة (ظرفية) في هذا الزمان والمكان الأنتولوجي الذي يعطيها بعض القيمة .

إن هذا النظام من التصور (représentation) والفكر والعمل يشغل ويتركز حول مفهوم مركزي شديد الحضور على مدار القرآن كله ، ومعهم من قبل التيولوجيا الشعبية هو مفهوم : أمر الله . يشير هذا المفهوم ، في وقت واحد ، إلى النظام الأنتولوجي والقانون المتعالي والسيادة العليا الآتية . نلاحظ في اللغة الشعبية أن القيم التي تجعل أشد المحن وأعظم البلايا مقبولة لدى الشعب ، تتخذ صيغاً دينية من مثل : (قدرة الله) ، و (إرادة الله) ، و (قضاء الله) ، و (هذا ما كتبه الله) ، الخ . . . يلاحظ أيضاً أن هذه التعبيرات تعارض ضمناً نظام الحكم المفروض من قبل السلطات الحاكمة وذلك باسم النظام العادل الذي يحلم به الفقراء والذي هو متجذر في المخيلة الاجتماعية . طبقاً للفئات الاجتماعية ومستوياتها الثقافية فإننا نلاحظ أن نظاماً

تصورياً فكرياً كهذا سوف يمارس عمله إما كقوة دافعة نحو التغيير وإما كأداة للأسطرة والاغتراب والجمود (أنظر مثلاً : « الدين افيون الشعوب » ، وإدانة التطرف الديني والقدرية الخاصة بالمسلمين ، ثم موضوع الجهاد وما هو مكتوب (مقدر) الذي استغل من قبل المراقبين الغربيين) .

من هنا نفهم كيف ولماذا راحت هذه الظروف البسيكولوجية والسوسيولوجية والثقافية تساعد على انتشار الغموض والابهام - غموض مفيد دائماً للممسكين بزمam السلطة - ما بين السيادة الدينية والسلطة السياسية . أو ما بين المقدس والديني أو الروحي والزمني . راح « العلماء » (= فقهاء الدين) - الذين رفعهم القرآن إلى مستوى عال من السيادة الثقافية والروحية القادرة على أن تتعرف الأمور وأن تعلن الحق وتحرسه - والذين ساهموا التراث بورثة الأنبياء - يساهمون هم أيضاً في نشر هذا الغموض وتعميمه . ذلك أنهم ، من جهة أولى ، قد ركزوا كثيراً جداً على المفردات التي تدل على السيادة العليا من مثل : (حق ، عقل ، شورى ، اختيار ، عدل ، حلم ، بيعة ، اجتهاد ، نص ، وصية ، حكم ، أصول ، الخ ...) (٢١) التي تعارض مفردات السلطة المكتسبة عن طريق القوة من مثل : (ملك ، سلطان ، شوكة ، جهل ، ظلم ، غلب ، طغيان ، طاغوت ، رئاسات ، الخ ...) ثم إنهم (أي الفقهاء) قد تحفظوا كثيراً على التدخل في الأمور السياسية كنوع من الحذر والاحتياط من أجل الاحتفاظ بامتيازاتهم كعلماء أقياء والذين يحتمل أن تعدل نصائحهم من سلوك الأمراء والحكام . وأما من جهة ثانية فإنهم كانوا قد برروا وسوغوا الطاعة والخضوع لكل أنواع السلطات المتعاقبة وذلك بواسطة أعذار من مثل : استمرارية الأمة في الوجود فوق كل شيء - إن الله يعطي السلطة لمن يعتقد أنه أهل لها - القدرة على فرض النظام وفرض هيئته أهم من كيفية نشأته والأسس النظرية التي يستند إليها - سلطة جائرة خيرٌ من فتنه داخل الأمة ... (٢٢) .

إن منهجية الأصول (٢٣) (أصول الفقه) تتيح دائماً ربط هذه المواقف العملية بالكتابات المقدسة (قرآن + حديث) ، لكن من المؤكد في الوقت نفسه أن مبدأ « الخضوع لأولئك الذين يمسكون بالسلطة » هو شيء يعبر عن غريزة البقاء لمجتمعات مهددة في وجودها ، ومؤقتة ومحكومة بضرورات عمية من مجاعة وأوبئة وغزو ولصوصية وعنف شتائري ... إن « العلماء » هم الذين يصفون الصبغة « الإسلامية » على السلطات المالكة التي تستمد قوتها وطول بقائها من مقدرتها على فرض النظام على المدن وضواحيها خصوصاً . هكذا نجد أنه منذ عهد الأمويين فإن السيادة الدينية التي كانت قد تزحلت من النبي إلى الخلفاء ومن الخلفاء إلى الأمراء والسلاطين قد أصبحت سمة خاصة للممارسة السياسية والثقافية للمجتمعات المدعوة لهذا السبب بالمجتمعات الإسلامية .

كيف تحولت كل هذه المعطيات وتطورت منذ أن كانت الحداثنة قد اقتحمت ساحة هذه المجتمعات ؟ ثم هل من الممكن تجميع سمات محددة ومتميزة تسمح بالتحدث عن سلوك خاص بالاسلام المعاصر كما كنا قد فعلنا بخصوص الاسلام الكلاسيكي ؟

٢- في الاسلام المعاصر

إن إحدى الظواهر الجديدة التي ينبغي أن توجه تفحصنا هنا ، هي ظاهرة انفجار الأمة (الأمة الاسلامية) إلى عدة دول قومية Etat — nation التي سيطر عليها النموذج الأوروبي العنقوي المركزي والمزحد . لا ريب في أنه يمكن إرجاع ظهور عدة دول من هذا النوع إلى العهد العثماني حيث نجد أن السلاطين المحاطين بشخصيات عالمية مغامرة من أمثال أولجي علي أو محمد سوكونلا كانوا يمدون سلطتهم الاستبدادية المطلقة على امبراطورية شاسعة في الوقت الذي يتكفل فيه الفقهاء بتبرير هذه السلطة إسلامياً . لقد شهدنا نفس الظاهرة في المغرب مع صعود السلالات المحلية التي تلجأ إلى ادعاء نسب شريف (نبوي) من أجل أن يتقبل الشعب سلطتها . من هنا ظهر تعبير ذو دلالة يشير إلى الأرض الخاضعة للسلطة المركزية هو : بلاد المخزن الذي يعارض تعبيراً آخر يشير إلى الأراضي الخارجة عن هذه السلطة : بلاد السباع .

إن الأمر يتعلق في الواقع بديالكتيك ذي محتوى اتنوبولوجي يربط ما بين القوى المركزية والأصقاع الهامشية . من هنا نجد أن الخطاب السياسي للقادة يدين تمرد المجموعات القوية التي تحاول الحفاظ على استقلاليتها الذاتية مثلما يدين الخطاب التبولوجي للعلماء بدع الاسلام الشعبي . هكذا نجد أن المجموعات الاتنية - الثقافية المنظمة على شكل سلطات محلية 'عظيمة' بالرابطين ويزعماء الجمعيات الدينية الذين يفهمون جيداً الوعي الشعبي وانتظاره الطويل للمهدي المنقذ ، كما يفهمون الآليات الخاصة للسيطرة السياسية - الاجتماعية - الاقتصادية ، أقول نجد انها تقف في مواجهة التضامن القوي والمعروف الذي يربط ما بين دولة مركزية وكتابة رسمية وارثوذكسية دينية . لذا نلاحظ أيضاً أن القبيلة والفخذ والعائلة البطريركية الأبوية تبقى دائماً هي الاطار الذي تنتسب فيه من يوم ليوم التضامانات والعصبيات القوية . ثم ترسخ فيه حيوية التراث والعادات والهويات الثقافية التي هي دعامة الانفجار الربيعي ضد الضغوط الخارجية .

إن الدولة التركية وانبثاقاتها المحلية (الجزائر ، تونس ، مصر ، سوريا ، لبنان ، الخ . . .) تبحث عن تقوية نفوذها بواسطة تجييش المؤمنين ضد « الكفار » الذين يمددون بالخطر أكثر فأكثر . نلاحظ أنه ضمن سياق الكفاح ضد الفتوحات الاستعمارية فإن الحرب المقدسة (الجهاد) تمارس في وقت واحد مهمة التعبئة الايديولوجية ضد العدو المشترك (الاستعمار) ثم استيعاب الجماعات المتمردة داخل الدولة - الأمة ، ثم تجييش هذه الجماعات ذاتها ضمن خط إرادتها في السيطرة والقوة .

ونضال عبد القادر ضد الفرنسيين في الجزائر يوضح لنا بالضبط لعبة ثلاث قوى متنافسة : ذلك أنه ما بين الأهداف التسلطية للامبراطورية التركية (الاسلامية) ، والأهداف التوسعية للامبريالية الاستعمارية (المسيحية) ، فإن أمير المؤمنين (أي عبد القادر) كان يحاول تأسيس سلطة تلاثم واقع الغرب الجزائري وذلك باعتماده على الجمعية الدينية القادرية ^(٢٤) .

سوف يكون ممتعاً ، أن نتبع ، في كل بلد ، تلك المغامرات والأحداث التي أدت إلى انتصار الدول القومية الحالية بكل صيغها في الحكم ابتداءً من الملكية الدستورية في المغرب

وانتهاء بالجمهورية الاسلامية في إيران . سوف نلاحظ في كل مكان وجود الضغط المتزايد للامبريالية الغربية - بنسختها الليبرالية ، والاشتراكية - الذي كان قد نشط من جديد وزاد في تعقد الديالكتيك الذي يربط ما بين القوى المركزية والأقليات الهامشية . سوف نكتفي هنا بإثارة النقاط الأكثر دلالة وأهمية .

إن التفريقات المعهودة ما بين الاصلاحيين والليبراليين العلمانيين والثوريين القوميين أو الاسلاميين ، تشير فقط إلى صيغ وتعبيرات ايديولوجية . إذا ما أردنا أن نفهم التحولات العميقة للثورة ما بين السيادة العليا والسلطات السياسية فلننه نبغي علينا أن نتم بإبراز التفاوتات السوسيولوجية - الثقافية التي تفرضها الحداثة . سوف يوضح لنا خط التفحص هنا حدثاً أساسياً هو ظهور الطبقة الوسيطة التي تناضل بواسطة عدة لغات - من إصلاحية ، أو ليبرالية علمانية ، أو ثورية قومية أو اسلامية - من أجل تبني العقلانية البراغمية الفعالة العلمانية والموحدة التي كانت قد لوحظت منذ وقت طويل في النموذج الغربي . وسواء جرت المحاولة لأجراء مطابقة ما بين هذه العقلانية مع الاسلام الاصيل ، أو جرى البحث عنها مباشرة في فلسفة التنوير أو انها اعتبرت فتحاً قديماً للأمة العربية قبل نهضة الغرب بزمان طويل ، أو جرى إبرازها على أنها «خط ثالث» من أجل بعث العالم ، فإننا نجد أنفسنا أمام حقيقة واحدة : هي ظاهرة التحول الاجتماعي - السياسي المستمر . سوف نلاحظ أن المثقفين المتحالفين مع بورجوازيات مزدهرة قليلاً أو كثيراً وذلك حتى سنة ١٩٥٠ ، يضاف إليهم المناضلون القوميون الذين تخدعهم طبقة التكنوقراط ضمن إطار الاستقلال المتترع حديثاً ، يستبدلون الدولة القومية بالدولة الأمة ^(٥٤) . سنرى أيضاً أن الاصلاحيين يحملون الفلاحين القرويين الذين لا يستطيعون أن يقرأوا أو أن يكتبوا تعليماً صارماً ، وأن المثقفين الليبراليين يزدنون في حدة هذا الفصل (ما بين ريف ومدنية) وذلك عن طريق إعادة الانتاج المستمرة للنماذج الغربية . أما التكنوقراط المسؤولون عن البناء الوطني فإنهم يكملون هذا التفكك عن طريق تدميرهم لآخر الدعامات الرمزية للسيادة (بنية القرابة ، الأخلاقية الاقتصادية ، تنظيم المدن ، هندسة معمارية ، وضع الشخص البشري ، النظام التقني ، الجغرافيا الروحية ، الخ ...) .

لكن ينبغي أن نلاحظ ، بالمقابل ، أنه لا الاصلاحيين ولا المثقفون الليبراليون ولا البورجوازيات التقليدية ولا التكنوقراط ، لم ينجحوا حتى الآن في إنجاز عملية الدمج والانسجام الاجتماعي والثقافي الذي كانت البورجوازية الغربية قد استطاعت تحقيقه فعلاً إبان مرحلة التصنيع . من المعروف أن الثورات البورجوازية الغربية قد استطاعت أن تستبدل بالسلطة ذات الحق الأثمي ، سلطة أخرى مرتكزة على السيادة الشعبية ، المعبر عنها بحرية (حق الانتخاب العام) . هكذا نجد أن مركز السيادة قد انتقل من السماء إلى الأرض ^(٥٥) ، ومن الله إلى

(٥٤) من هنا نفهم الدلالة العميقة والبعيدة المدى لأحداث الثورة الفرنسية . إن قطع رأس لويس السادس عشر تحت المقصلة المشهورة لم يكن عملاً تاريخياً يخص رجلاً فرداً فحسب ، مهما تكن أهميته وإنما كان قتلًا لايدولوجيا ولعالم لاهوتي بأكمله .

البشر ، ولكن دون أن تلعب مفهوم السيادة كضرورة للتشريع أو للتسوية . من المؤكد أن هناك الكثير من النواقص والانحرافات والتظاهرات المزيفة ضمن الآلية الفعلية للديمقراطيات الليبرالية أو الشعبية ، ولكن لا يمكن لنا أن ننكر أن هذه الديمقراطيات كانت قد حافظت على مبدأ تبرير السلطات والمصادقية المرتبطة بهذا المبدأ في كل مكان تكون فيه حرية التفكير والنقد والتعبير مضمونة ، بدون استثناء ، لكل المواطنين .

سوف نكون مضطرين لأن نلاحظ أن الدول الجديدة (أي المستقلة حديثاً) التي تستلهم الإسلام أو حتى التي تدعي أنها تطبق التشريع الاسلامي تعاني من أزمة سيادة عامة على جميع المستويات التعبيرية والعملية ، الكلاسيكية والحديثة .

ذلك أن الأساليب المتبعة في اقتناص السلطة السياسية - التي تنفرد عنها بقية السلطات - وممارستها ، لا تحترم لا القواعد المفصلة في المؤلفات الكلاسيكية والمتعلقة « بالحكومة الشرعية » (سياسة شرعية كما كان يقول ابن تيمية ، ولاية الفقيه كما يقول الخميني اليوم) ، ولا الأساليب الدستورية للديمقراطية الحديثة (الغربية) التي تخضع للسيادة الشعبية . مهما يكن من أمر ، فإننا نلاحظ أن الحالة السياسية الأكثر انتشاراً في هذه الدول (الدول العربية والاسلامية بعد الاستقلال) هي حالة « الزعيم التاريخي » الذي كان قد ساهم بقيادة النضال من أجل التحرر الوطني ، والذي توصل إلى فرض نفسه على رأس الدولة وذلك عن طريق اعتماده على الجيش والبوليس والحزب الواحد ووسائل الاعلام وطبقة التكنوقراط التي تتميز بضعفها لدرجة أنها لا تستطيع أن تسيطر على مشاكل الادارة الصعبة .

ضمن هذا السياق ، نجد أن الاسلام والاشتراكية يبرزان على الساحة كقطبين متنافسين أو « متنافسين » من أجل تشكيل السيادة التبريرية المطلوبة بإلحاح من قبل السلطات السياسية المتحكمة . لكن هذه السيادة تبدو ، في الواقع ، غائبة عن المؤسسات الرسمية والروابط الحقيقية للتبادل والانتاج ، والسلوك العام على المستويات : الأخلاقية والثقافية والرمزية . هكذا نجد أن الاسلام هو الذي يحقق الضمان « الروحي » وأما الاشتراكية فهي تحقق الضمان العلمي للقرارات السياسية المفروضة من فوق فرضاً على الشعب ، وكل ذلك ناتج عن ضرورات في التطور آتية من نموذج نشأ في الخارج . كان النموذج الناصري قد تحيز بوضوح لجانب الخط الاشتراكي في الوقت الذي أشاد فيه بالاسلام بصفته أحد الأسس التي تركزت عليها « الأمة العربية » . راحت هذه الاشارة المزدوجة إلى الاسلام والاشتراكية تعمم فيها بعد من قبل الأنظمة المسماة قديمة (العراق ، سوريا ، ليبيا ، الجزائر) حيث نلاحظ أن الضغوط المتضاربة للطبقات الاجتماعية التي هي في طور التشكل والتمايز تجبر على التركيز أحياناً على « الإسلام الاشتراكي » ، وأحياناً أخرى على « الاشتراكية العلمية » . أما الأنظمة المدعوة ليبرالية أو محافظة من مثل (المغرب ، مصر ، تركيا ، الأردن ، العربية السعودية) فإنها تستمر في التركيز وبأساليب مختلفة على المناداة بالاسلام وحده .

أدى اندلاع (الثورة الاسلامية) في إيران ونجاحها إلى طرح إمكانية تجاوز ، أو ضرورة تجاوز - حسب رأي الكثيرين - الاتبسات والحيانات والانحرافات والتناقضات المراكمة في البلدان

الاسلامية طيلة مرحلة الاستعمار ، ثم إبان المرحلة الامبريالية التي تلتها . هكذا نشهد ، بمجيء الخميني ، انبعثاً صارخاً لنظام محض اسلامي من أجل إنتاج المجتمع / راحت كل استراتيجيات التحرر والتنمية المستعارة من هذا الغرب بالذات الذي تنبغي عمارته ، تفقد أهميتها ومصداقيتها وذلك لمصلحة الاسلام الذي أصبح المصدر الوحيد للسيادة العليا الآتية ، والتراث الوحيد للقوانين المثالية والقيم الأخلاقية والروحية التي ينبغي على « الحكومة الاسلامية » أخيراً (١) أن تطبقها دون أي خلل أو نقص وذلك تحت القيادة الدينية المقدسة لرجل الدين القانوني التيولوجي (ولاية الفقيه) (٢) .

لن يكون بإمكاننا أن نوفي النموذج الإيراني حقه من التحليل ، والدور الهائل الذي لعبه الخميني فيه إذا ما اكتفينا بدراسة مصير الروابط التي تربط السيادة العليا بالسلطات السياسية في الاسلام المعاصر . لا ريب في أن هناك الكثير من المؤلفين المسلمين الذين كانوا قد كتبوا وناضلوا منذ القرن التاسع عشر من أجل إقامة نظام اسلامي باندفاع واقتناع لا يقلان عن حماس آية الله الكبير وتصميمه . لكن ينبغي ملاحظة أن أحداً منهم لم تؤاثره الظروف الدولية المساعدة ، ولا الديالكتيك الاجتماعي - الاقتصادي ولا الأرضية الايديولوجية المناسبة السائدة في إيران منذ عام ١٩٦٠ .

مهما يكن من أمر الأسباب العميقة والآنية للثورة الجارية اليوم ، فإنه يبقى صحيحاً أن الخميني لم ينجح فقط في إعادة تنشيط المحاور الاجتماعية - الثقافية الأربعة لنظام إنتاج المجتمع في الاسلام (أنظر ما سبق ص ١٦٣) ، وإنما نجح أيضاً في بلورها ضمن دستور محدد ولي مؤسسات رسمية متعددة ، ثم في السلوك اليومي للشعب الإيراني . إن ملايين المسلمين يتابعون اليوم بأمل وخوف ، في الوقت نفسه ، مسار التجربة . إنهم يأملون أن يبرهن الاسلام عن قدرته على مثل العقلانية العلمية ، والأنظمة الحديثة للإنتاج والتبادل التجاري والتنظيم السياسي ، ولكنهم يخشون أيضاً عاقبة صراع يدار بشكل ارتجالي ، بالاضافة إلى الصراعات الداخلية الخاصة والمناخ الدولي المعادي .

في الواقع ، إن للخائفين عذرهم ، على الأقل بسبب الضعف العفائدي للحكومة الاسلامية « حسبما شرحها وحلدها الخميني . ذلك أن الاسلام غير معاد التفكير فيه هنا على ضوء المعرفة الانسانية المعاصرة . إنه مستخدم فقط كقوة رمزية اجتماعية - تاريخية من أجل تحريك الجماهير وتوجيهها نحو أهداف سياسية محددة تماماً .

كانت استراتيجية الزعيم (الخميني) قد أعلنت في العنوان الفرعي لكتابه (ولاية الفقيه) . إن مفهوم الولاية (التي ينبغي تمييزها عن ولاية والتي تعني المسار الذي يقطعه الصوفي من أجل أن يقترب من الله ويصبح صديقه الولي) . تعني هذه الكلمة اليوم التقسيم الإداري = المحافظة والذي يسمى رئيسه عادة بالوالي = محافظ . من الواضح أننا هنا أمام مثال ناصع على ظاهرة العلمنة (يعني المحبة التي يكنها الله للامام والامام لله ، وهو يعني أيضاً التكملة اللازمة للرسالة النبوية ، ذلك أن وظيفة الأئمة هي أن يكونوا شهداء على الله ، ثم هو يعني استمرارية النبوة السرية الباطنية في عالمنا هذا ، أو السر الذي يودعه الله - كامانة - للإنسان (٣) ،

الخ . . . لم تغيّش الولاية منذ مقتل علي ، قوى اجتماعية عديدة من أجل المعارضة السياسية فحسب ، وإنما راحت تُسقط فيها آمال كل مؤمن بخلص ، وبها راحت تتشكل وتنظم أعمق أعماقه النفسية . إنها تتخذ في الاحتفالات الجماعية وذكرى الشهداء دلالات ومعاني كونية . فيها وبها ينتشر وينبسط ما كان هنري كوربان قد دعاه بالدينامو المحرك *Ethos* للوعي الشيعي .

إلا أن الحميني يعرف جيداً أن مثل هذه الولاية كانت قد أصبحت عملياً مجرد تضيّان في الحب لعلي وللأئمة من بعده . وإذن فقد أصبحت نوعاً من الهروب خارج مشاكل المجتمع الذي تركت قيادته لسلالات حاكمة لا علاقة لها بالية بالسيادة العليا التبريرية (التشريعية) . من المعروف أن النظرية الشيعية تركز بشدة على أن هذه السيادة لا تنتمي إلا لله ولا يمكن لها أن تحمي إلا منه وذلك بواسطة النبي والولاية . هنا نجد الحميني يحدث انقطاعاً مع النظرية الشيعية الكلاسيكية التي تريد أن تبقى الولاية حكراً على الأئمة ، مما يعني تعليق ممارسة وظائفها طيلة فترة الغيبة (غيبة الامام المنتظر) . إن الحميني إذ يخلع الولاية على رجل الدين القانوني التبولوجي (الفقيه) والمعاصر ، فإنه بذلك يعيد إدخال ممارستها داخل التاريخ وهو بالتالي - يمحو كل الخلافات التي كانت قد أدت بالشيعية إلى أن تعارض السنة بخصوص مسألة الامامية . إن الفقيه ، كما رأينا ، هو العالم ، أو هو حبر الشريعة الذي لا يمتلك السلطة التشريعية ، وإنما يمتلك السيادة العقائدية التي تؤهله لأن يتحقق من توافق سلوك السلطة السياسية التنفيذية مع روح ونص القوانين الالهية الكبرى .

ضمن هذا المعنى نجد الحميني يتحدث عن الحكومة الاسلامية التي يمكن أن يلتحق بها كل المسلمين (٢٨) ، كما فعل أستاذ جامعة مصري هو حسن حنفي في مقدمة حارة لكتاب : الحكومة الامامية . إنه لمن الممتع والمفيد أن ننقل هنا بعض تقديراته وآرائه من أجل أن يشمل تحليلنا الخاص كل الخطاب الاسلامي المعاصر :

« بالرغم من أهمية التأكيد على الهوية الاسلامية ورفض ذوبان الشخصية الاسلامية ، ونقد الاستغراب ، إلا أن رفض كل ما هو غربي مثل النظم البرلمانية والمجالس النيابية والاتجاهات الديمقراطية والحركات الليبرالية يجعل الثورة الاسلامية تنتقل من الفعل إلى رد الفعل ، من الاستعمار إلى معاداة كل ما هو غربي في حين أن العقلانية والعلمانية ، والعلمية ، والديمقراطية ، والطبيعية والانسانية والتقدمية كلها اتجاهات اسلامية إذا ما أعيد بناؤها وتوسيعها خارج النطاق المحلي الأوروبي ، وإرجاعها إلى مصادرها الاسلامية الأولى التي أخذ منها الغرب في العصر الوسيط وفي عصور الاصلاح الديني والنهضة والعصور الحديثة . وبالتالي يمكن التلاحم مع الثورة في كل مكان سواء في الفكر والثقافة أو الواقع العملي ، ثورة العقل في الغرب ، و ثورة القساوسة في أمريكا اللاتينية » (٢٩) .

إن هذا النص يثير الاهتمام على أكثر من صعيد . إنه يوضح موقف المثقفين الليبراليين الذين كونوا ثقافياً ، بشكل عام ، في الغرب (الجامعات الغربية) ، والذين يحاولون تطبيق المناهج النقدية والأبحاث الاستعمارية لهذه الجامعات بالكثير أو بالقليل من الاستيعاب والفهم . كان حسن حنفي ، الذي ناقش رسالة دكتوراه ملفتة للنظر في السوربون عام

١٩٦٦ ، قد بقي دائماً مؤيداً للتواصل المفيد والمخصب ما بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي . لكن رفض الغرب الذي يدينه هنا عند الحميني كان قد ابتدأ بالظهور منذ بداية الخمسينات ضمن مناخ ايدولوجيا الكفاح (الناصرية ، القومية العربية ، حرب الجزائر) . لم تفعل « الثورة الاسلامية » إلا أن زادت في حلة هذا الاتجاه وتعميقه ، وذلك بأن شملت بالادانة كل المتفقين الذين يقدمون أي تنازل - مهما يكن ضئيلاً - للأفكار الغربية . لهذا السبب نجد حسن حنفي ككثيرين غيره يتدارك (أو يتقي) هذه التهمة عن طريق إلحاقه القيم الخاصة بالغرب بأصول أو بتجارب اسلامية سابقة . إن الخلاصة التاريخية الفلسفية - إذا صح التعبير - التي تسمح باستعادة (أو بادعاء) الفتوحات الفكرية والعلمية للغرب ، كانت قد أصبحت ممارسة شائعة ومستمرة للفكر الاسلامي التبيري المعاصر . إن الكتاب الاسلامي المعاصر ، حتى عندما يصل إلى « رفض كل ما هو غربي » ، يساهم في تأخير أو تأجيل المراجعة التاريخية الضرورية لشروط تشكل واشتغال وتفكك المؤسسات الاجتماعية والفكر الاسلامي معاً . إن زميل في القاهرة يعرف جيداً أن المحاجة التي يرغب في اعتمادها والتأكيد عليها كانت قد شاعت وأدركها الوهن ، بل إنها قد تقضت من قبل المصطلحات العربية التي يستعملها بالذات . ذلك أنه إذا كانت مصطلحات من مثل العقلانية والعلمية والتقدمية تشير فعلاً إلى المفاهيم الفرنسية التي ذكرتها سابقاً ، فإن الفكر الاسلامي المعاصر لن يستطيع أن يميز بين القيم الايجابية المتوافرة في العقلنة والعلمنة (كلمة « علمية » تبقى غامضة لأنها تشير إلى العلمية أو العلمانية) وفي الموقف التقدمي ، وبين إدخالها في شكل عقائد دوعمانية ومواقف جدالية هجومية . إذا كانت التباسات كهذه لا تزال رازحة أو مسيطرة حتى الآن داخل المفردات الثقافية العربية ، فإن ذلك راجع تاريخياً إلى أن الفكر الاسلامي لم يكن قد اشتغل ويلور بما فيه الكفاية بمصطلحات كهذه . إن خطاب « الثورة الاسلامية » يبرر هذا النص إذ يعارض بالموقف المثالي للإسلام الذي يفصل جيداً الدين والدنيا والدولة المنهجية الايدولوجية للكهنوت ، والعلمانية المضادة للكهنوت ، والعلمانية ، والعقلانية (مفاهيم هي نفسها منتزعة من سياقاتها التاريخية التي كانت قد مارست دورها فيها في الغرب) .

بوجه حسن حنفي إلى نظرية « الحكومة الاسلامية » انتقادات أخرى تنقلنا بشكل أكثر مباشرة إلى صميم موضوعنا . إنه يأخذ على آية الله استعادته للممارسات البالية للفكر الاسلامي الكلاسيكي من مثل فكرة الرواية ، أي نقل الأحاديث بدءاً من النبي والأئمة ، ثم المحافظة على الاطار الامامي الغير معترف به من قبل السنين ، ثم استعادته أيضاً للفرصيات اليتافيزيكية والعناصر « الحرافية » للامامية ، أي تركيزه على قدمية الفقيه ومعضوميته تماماً كالامام مما يؤدي إلى تموضع السيادة التبريرية « التشريعية » على النزوة وليس على القاعدة ، أي على الشعوب التي يتوجب عليه أن ينورها ويوقظ وعيها السياسي (٣٠) .

من الممكن أن نناقش إلى ما لا نهاية كلاً من هذه النقاط المثارة . هذا ما كان قد فعله الليبراليون والتقليديون منذ القرن التاسع عشر . لكن الشيء الجديد الذي طرأ خلال سني السبعينات وخصوصاً منذ انتصار الحميني هو أن كل تيارات الفكر الموجودة في العالم الاسلامي ،

من فيهم الماركسيون.. الذين اعتادوا على التلاؤمات « الديكتاتورية ».. متفقون على المسادة بالمبادئ التالية ومحاولة تطبيقها في أحوال كثيرة :

١ - الإسلام هو الدين الحق والقانون الكامل (الشريعة) لكل المجتمعات التي تريد أن تتوفر تنظيماً (أو ضبطاً) سياسياً وأخلاقياً وقضائياً واقتصادياً متوافقاً مع العهد الخالد (الميثاق) الذي يربط الإنسان بالله . يقتضي هذا الميثاق بأن يرفع الله الإنسان إلى مرتبة خليفته في الأرض ، أي مرتبة المستفيد من ثروات هذا العالم وكائناته المخلوقة . ثم يقتضي بالمقابل ، أن يتعبد الإنسان الله الذي عمره بالنعيم ، عبادة تصل به إلى رفعة إلى منزلة التعالي .

٢ - إن ذروة السيادة لا يمكن لها أن تتواجد إلا في الإسلام كما حدد سابقاً .

٣ - من أجل تجنب الانقسامات والحلافات (الفتنة) التي كانت قد مزقت الأمة في الماضي دائماً ، فإنه ينبغي الرجوع إلى القرآن الذي يحتوي كل العبارات الواضحة والمتعالية التي يفترض أن تطبقها الحكومة الإسلامية .

٤ - إن المرور من العبارات (الآيات) القرآنية إلى المقاييس العملية التطبيقية ، أو إذا ما أردنا أن نتكلم بلغة حديثة : المرور من حالة القانون الأساسي إلى مراسيم التطبيق لا يمكن له أن يكون مضموناً ومنفذاً بحذافيره إلا بواسطة « الفقهاء المتأصلين في العلم الديني » (أو الراسخين في العلم كما يقول القرآن ، أو العلماء كما يقول السنون ، أو الأئمة ثم الآن الفقيه كما يقول الشيعة) .

هكذا نكون قد رجعنا تماماً ، كما هو ملاحظ ، إلى نظام إنتاج مجتمعات الكتاب مع فارق واحد بالقياس إلى الماضي : هو أن التوسع السوسولوجي لهذا النظام وهيئته على وعي البشر كان قد ازداد بسبب اللجوء إلى وسائل الاعلام والتظاهرات الشعبية والانخراطات الجماعية في فضالات التحرر ، وحملات التوعية التي يقودها المناضلون السياسيون ، أي بمعنى آخر الوصول إلى حالة من التلاعب السياسي لم يسبق له مثيل لا شكلاً ولا محتوى بالقياس إلى المبيعات أو حتى الحكايات الشعبية التي سادت في الماضي . يضاف إلى ذلك تلك المسافة التي تفصل المثقف الجاد والخصوبة النظرية للكتابات الكلاسيكية من جهة ، عن التفكك والحماقات السطحية ونقص المعلومات وفضاظة التأكيدات الأيديولوجية للمخطابات الإسلامية المعاصرة ، في أغلب الأحوال ، من جهة أخرى .

إنه لم يعد ممكناً ، في الواقع ، الاكتفاء بهذه الملاحظة السلبية للأمر . ذلك أنه توجد في البلدان الإسلامية المعاصرة أصوات مسموعة وعقول مجتدة ، ولكن هذه الأصوات وتلك العقول قد أربيت وخُرسَت أصواتها من قبل أولئك المتطرفين الذين يصنعون التاريخ (*) . إنه لشيء

(*) لا ريب في أن هذه الصرخة تستحق أن تثار اهتماماً خاصاً ، في هذه الأيام التي نشهد فيها - لولا إضداد ضعيفة هنا أو هناك - انهيار العقل وغياب الكتابات المسؤولة والجادة عن الساحة الثقافية ، لكي تترك المجال حراً لأنواع من التفكير الأيديولوجي العقيم ، أو البالي القروسطي الذي يطغى على كل =

ضروري ومهم أن تخرج الغلة القليلة من الباحثين والمفكرين القادرين على إخصاب مجال التأمل ، عن صمتها الطوعي أو المفروض كرهاً ، لا من أجل دعم الخطابات المتصرفة ولا من أجل مشاطرة « المناضلين » ثمرات نضالهم الشعبي ، ولكن من أجل فرض حقوق الفكر الحر والمسائل باعتباره ذروة أساسية لا تعوَّض من ذرى السيادة والاحترام . أريد قبل أن أختتم هذا الحديث أن أقترح بعض الأفكار والتأملات التي تسير في هذا الاتجاه .

٣ - اقتراحات نقدية

نسمع الناس كثيراً في هذه الأيام - فيما عدا العالم الشيوعي - يتحدثون أكثر فأكثر عن بعث الجانب الروحي واستيقاظ العامل الديني و « الرجوع إلى الألوهيات » . إن تعبيرات كهذه توضح لنا ظاهرة ملفتة للنظر فيما يخص المجتمعات الغربية التي كانت العلمنة فيها قد اكتسحت كل المواقع أو معظمها بدءاً من القرن الثامن عشر على الأقل . لكن هذه الظاهرة لا يمكن لها أن تطبق على المجال الإسلامي حيث بقيت الإشارة إلى الدين والتعلق به وبالتقديس شيئاً مهماً ومسيطرأ باستمرار . مهما يكن من شيء فإنه لمن المناسب أن نتحدث في كلتا الحالتين (الغربية والإسلامية) عن ظاهرة تشييط الدين بوساطة وسائل التوصيل (صحافة - إذاعة - تلفزيون) والأهداف الأيديولوجية ذات الضخامة والانساع التي لم تعرفها الأديان أبداً في كل تاريخها . إن هيجان الجماهير التي يجتذبها يوحنا بولس الثاني في إفريقيا وأمريكا اللاتينية لا يختلف في شيء عما نشاهده في التظاهرات العديدة التي تجري في البلدان الإسلامية . ثم إن الخطابات التبريرية التي نسمعها من طرف وآخر تشير كلها ، وبنفس الطريقة ، إلى السيادة الإلهية الموضحة في الكتابات المقدسة .

إن المؤمنين المطيعين إطاعة تامة للدين هم الآن منشروحون في كل مكان بسبب هذا التطور وذلك بعد أن كانوا قد بكوا طويلاً وندبوا ذلك الاتجاه والتلاشي المؤلم للايمان . أما العلمانيون المضادون للكهنة فقد اختفوا عن الأنظار حتى في بلد ذي تراث جمهوري عريق كفرنسا . لقد شاهدنا جورج مارشيه يشد علانية ويحرارة على يد يوحنا بولس الثاني مما يوضح ذلك التداخل ما بين العامل الديني والعامل السياسي في ذلك المكان الذي كنا قد اعتقدنا أنها قد انفصلت فيه نهائياً (أي في الشيوعية) . يفسر الاستراتيجيون هذا الصعود القوي للدين بأن الأمر لا يتعلق بأن يكون مجرد وثبة ظرفية مرتبطة بالأزمة الثقافية والأخلاقية والاقتصادية . ثم بالتدمير المتطرف للمراتبات (رئيس / مروض) والأطر والأساليب التقليدية لممارسة السيادة . إن انعدام خلق مراتبات وسيادة جديدة موثوقة أدى بالمجتمعات الغربية لأن تتطلع بشكل عفوي نحو الأديان من أجل ضمان الحد الأدنى من التنظيم والضغط الضروري لها .

= شيء . أكثر من ذلك ، فإن الرب الذي يعاتب أي كاتب جاد ومسؤول عندما يسك قلباً يصيح شيئاً عفيفاً . إن الأمر يتجاوز الآن « إغلاق باب الاجتهاد » لكي يصل إلى إغلاق آية نافذة على الفكر المتفتح النقدي والحر الذي به « وبه وحده فحسب » يمكن لنا أن نشق طريق الحرية ، وبداية الحيط الذي يقود إلى المستقبل .

إن ما تخفيه هذه «التفسيرات» أو تحجبه هو أكثر تعقيداً من ذلك بكثير . أصبح شيئاً مفروغاً منه ملاحظة أن كل المجتمعات المعاصرة «المتطورة» و«غير المتطورة» لا يمكن لها أن تتخلل نهائياً عن ذروة سيادية متمركزة في نقطة خارجها وذلك من أجل جعل السلطات الحاكمة متعالية وشرعية . لكن الشيء الذي يطرح نفسه على التساؤل هو : لماذا تستمر تلك الحلول التي اقترحتها الأديان منذ قرون وقرون في إثارة وإلهاب ملايين الكائنات البشرية بعد كل ما كان قد قيل بخصوص الثورة العلمية لهذا القرن العشرين ؟ هل يوجد في هذه الأديان ، يا ترى ، إمكانيات كامنة لم تُستغل بعد ولم تُلَمَّح حتى الآن ؟ أو هل أن الجهد الذي بذلته الثقافات المختلفة التي حاولت خلق شروط معرفة نقدية للمظاهرة الدينية ، قد بقي غير كافٍ في الوقت الذي تكاثرت فيه . الانتقادات المتطرفة والمساكنات والدراسات الاختزالية للدين خصوصاً ؟ هل يوجد هناك ، بالنسبة للوضع البشري ، ضرورة ملحة من أجل المرور بالتجربة الدينية لكي يفتح بشكل كامل ، أو يوجد هناك فقط إكراه مؤبد من قبل ثقافات كانت هي نفسها قد أنتجت تحت رقابة السيطرة الصارمة للفقهائ المتشددين ؟ وسواء كان هناك حاجة ملحة أم مجرد إكراه ، فأيّة لغة عليا يا ترى ينبغي اختراعها من أجل فهم هذه الأديان بشكل مطابق للواقع في الوقت الذي تؤكد فيه نفسها كأنظمة معرفية كاملة وصحيحة بشكل كلي أو راسخة لا تتغير ؟

إن أسئلة كهذه لا تزال - في الحالة الراهنة التي تخص الاسلام - تندرج ضمن المجال الذي أسسّه عادة بما هو مستحيل التفكير فيه impensable ، وإذن ضمن دائرة اللامفكر فيه l'impensé فيما يخص الفكر الاسلامي . نحن نجد أنه لا «العلماء» (= الفقهاء) المسجونون جداً في تفكير تقليدي صارم ، أو المتمسكون «بسيادتهم» العليا ، ولا الباحثون النادرون جداً أو المتمرنون بشكل ضعيف على إشكاليات العلوم الاجتماعية للأديان ، لا يستطيعون أن يفتحوا تساؤلات تضعف من القوة التحريكية للاسلام للماض بكثافة من قبل الجماهير .

هكذا تشتغل «سيادة الله العليا» بالكثير من النشاط والفعالية على مستوى المخيلة الفردية والجماعية إلى الحد الذي يصبح فيه كل مسار للعقل عاجزاً عن جعلها إشكالية . أقصد بذلك إدخالها (إدخال هذه السيادة) ضمن شبكة استقصاء شامل حول طبيعة ووظائف البعد الديني ، وتثقلها كمشكلة مطروحة . ما من أحد يقلق أو يتساءل عن شروط إمكانية وجود الوحي ، ولا عن صحته أو ظهوره أو نقله ، ولا عما يفعل الإنسان إذ يسمي الله (٣١) ، أو عندما ينتقل من الكلام الملفوظ من قبل النبي إلى النص المرتبط بمناسبات وقته ومأساوية ، ثم الانتقال من هذا النص إلى القانون المدني الذي قُلِّسَ باسم الشريعة (القانون الإلهي) ، ثم أخيراً من هذا القانون الموثب والمرسوخ من قبل الأئمة - الهداة المقدسين هم أيضاً بدورهم من قبل التراث المنقول ، وصولاً إلى قرارات القضاة في المحكمة . كم من القفزات المهلكة ، وكم من اللغزات والحذف ، وكم من التزويرات التي ارتكبت تاريخياً من أجل تأسيس السيادة العليا ، ومن أجل تقييد السلطات السياسية وتشغيلها باسمها ! . . .

إن المسيحية واليهودية تمارسان عملها بالطريقة نفسها من أجل تبرير السلطات السيامية

وتشغيلها في المجتمعات التي تنتسب إليها . من أجل تجنب سوء تفاهات سارية جداً ، فإنني لن أناقش هنا مسألة اليهودية بالرغم من أنه سيكون مفيداً وممتعاً أن نتفحص هذه الحالة التي تنعكس فيها الروابط ما بين سيادة ذات أصل إلهي وسلطة سياسية بشرية بشكل واضح وقاطع . منذ أن خلقت دولة اسرائيل فإننا نجد اليهود يخفون هذه المسألة تماماً أو يتجنبونها وذلك بقولهم - كما يفعل المسلمون - أن التفريق بين العامل الروحي والعامل الزمني هو أكلوية كبرى اخترعتها المجتمعات الغربية (٣٢) .

إن حالة المسيحية هي الأكثر تطوراً وتنقيفاً لأنها كانت قد ارتبطت بالمغامرات الكبرى للعقل الفلسفي والتاريخي والعلمي الحديث وذلك منذ القرن السادس عشر . سوف لن أستعيد هنا أحداثاً معروفة للجميع . ولكنني سوف أذكر بدرس مريو لفشل مزدوج : فشل العقل وفشل الدين .

كان العقل الكلاسيكي (٣٣) مهتماً بشكل خاص بالسيطرة على نموذج المعرفة البرهانية القياسية وأدواتها التي اعتبرت وحدها الصحيحة من وجهة نظر عقلانية . تم افتتاح هذا النموذج المعرفي ضد العقل التولوجي أو بدونه . هذا العقل التولوجي الذي يسيطر سيطرة كاملة حتى مجيء ديكارت (فيما يخص الاسلام لا يزال العقل التولوجي مسيطراً حتى يومنا هذا بخصوص كل ما يتعلق بمسألة سيادة القرآن والشرعية) - كان انتصار هذا النموذج العقلاني الحديث على مستوى علوم الطبيعة وعلى مستوى الميتافيزيك الكلاسيكي قد أدى إلى الخطأ من أهمية الدين تدريجياً كنموذج معرفي دون أن ينقض شهادات الايمان الأساسية فيه ولا الوظائف السرية ولا إمكانية تقطيع الزمن وملء فضاء الوجود اليومي للبشر ، أي تشكيل صيغة السياسية الجماعية والمخيلة الاجتماعية وتعديلها . إن البورجوازية التجارية والصناعية قد هاجمت مباشرة سيادة الكنيسة وذلك بفرضها « سلطة روحية علمانية » (انظر بول بنشو) ولكنها لم تستطع أن تتنازل نهائياً السلطات التي تمارس عملها بواسطة تنظيم العامل التقديسي . إن التوترات المعاشة هكذا بين العقل « العلمي » أو الفلسفي والعقل التولوجي ، أو بين العقل اللغرائي للاقتصاد السياسي البورجوازي والسيادة ذات الجوهر الألهي ، كانت قد أدت إلى تراكم اللغات الجدالية والمواقف السلبية لكلا النوعين من العقل : (الوضعية الدوغمائية - العلمانية - التصوفية - الرومانسية - الحوية - الوجودية - التاريخانية - الاقتصادية) ، كما أدت إلى وجود استراتيجيات الرفض المتبادل ما بين أنظمة معرفية متنافسة . كل هذا يعبر بطبيعة الحال عن إرادات السيطرة للمجموعات السوسولوجية التي هي في أوج تنافسها .

يزداد تؤثر هذا المناخ من التنافس أكثر فأكثر كلما اتبعت طبقات اجتماعية جديدة ، وشعوب بأكملها كانت قد أبعدت زمناً طويلاً عن حقل المناقشة الذي نثيره الآن . على الرغم من الفتوحات الكبرى والتقدم الرائع فإن المعرفة العلمية لم تؤثر حتى الآن على الخطابات الايديولوجية التي تشغل وعي الناس في كل مكان . إنه لصحيح أن الترسانة الواسعة للمثولوجيات والشعائر والرموز قد ابتدأ بالكساد لكشفها وذلك بمساعدة مناهج وإشكاليات جديدة . لكنها تبقى مع ذلك في متناول مستخدميه التقليديين فقط ، الذين يثيرون تحت

أبصارنا اليوم ، حركات جماهيرية وأعمالاً تاريخية يصعب التنبؤ بنتائجها اليوم .

إنه ليلبيد لي ضرورياً أن يعترف الفكر المسيحي (الغربي) الذي هو متضمن تاريخياً مع كل تطورات العقل في الغرب ، بعدم التطبيق ما بين جهازه التيولوجي وأدواته العلمية (٣٤) ، وذلك قبل أن يدمع - كما كان قد فعل سابقاً - « غيضة » جديدة للسيادة الروحية التي لن تكون عندئذٍ إلا كسائرته إضافية من كوارث الصراع من أجل السلطة ضمن الكوادر القومية وعلى المستوى العالمي . إن انتشار أديان « الوحي » خارج كل الحدود الثقافية والسياسية ينبغي أن يجعلها أكثر إلحاحاً وتشدداً من كل الأيديولوجيات الأخرى لبث وحراسة سيادة تتجاوز كل الأنظمة القومية والدينية المغلقة على نفسها . إذا كان صحيحاً بأن الكلام المحفوظ في « الكتابات المقدسة » ، أو « الكتاب » كما يقول القرآن ، تمتلك حتى اليوم طاقة إثارة رمزية ، وفضاء من التساؤل المنعش ، ومتبعاً يرد الجميع ، فإنه يصبح لازماً أن نخلق الشروط الثقافية التي تسمح بأن نتعرف على الامكانيات الكامنة الإيجابية الموجودة في كل التراثات المقدسة من تورا وإنجيل وقرآن . يفترض هذا العمل مسبقاً إيجاد تيولوجيا جديدة للوحي ، هذه التيولوجيا التي لم يتكلم عنها أحد حتى اليوم ، وذلك لأن ما هم كل أمة دينية حتى الآن هو تقوية التلاحم النضالي بين أعضائها وذلك بتركيزها على الموضوعات الأكثر تراثية للتمجيد الدفاعي أو الهجوم .

من الممكن مضاعفة الأمثلة التي تؤكد غموض النداء الموجه إلى الأديان التي تمر بحالة أزمة . إننا لا نلمح أي جهد محسوس للسيادات الدينية بخصوص افتتاح حقول جديدة من أجل ممارسة سيادة عليا تستطيع أن تتجاوز في الوقت ذاته الوظيفة المقدسة والتقديسية للأنظمة التيولوجية التقليدية من جهة ، ثم الاستعراضات الظاهرية الخداعة للديمقراطيات الليبرالية والشعبية (٣٥) من جهة أخرى . إننا لا نلمح أي تقدم للنظام الاقتصادي العالمي الجديد الذي نادى به بعض الأصوات منذ فترة ، كما أننا لا نسمع أحداً يتكلم عن نظام ثقافي جديد يتجاوز كل الحروب الاستعمارية المعلنة بين جماعات الباحثين ، أو يعري الممارسات الجدالية للثقافات « القومية » المستهلكة الآن ، والموضوعة بمنأى عن كل مراجعة نقدية . إن الثقافات المدعومة بواسطة أنظمة فكرية بالية ، والمسحوقة تحت وطأة وسائل الاعلام ، تشغل بوصفها ملجأ للهويات الشخصية للمجموعات البشرية والأمم المهلدة ، وكادوات للكفاح ، أكثر منها كقوى خلق وتجاوز للحدود التي يفرضها أي بنيان بشري على الفكر . إن نتائج البحوث العلمية الأساسية وتعاليمها تنشر بشكل متأخر وترتب بالطريقة التي تلائم فيها حاجات الأيديولوجيا المسيطرة . فيما يخص المجالات المرتبطة جداً بممارسة السلطة ، كنا قد أشرنا في بداية هذا الفصل إلى ثغرات الفكر التنظيري فيما يتعلق بنقد الدولة والقانون الخاصين بالمجتمعات المعاصرة ، وذلك منذ التدخل الذي قلعه ماركس .

كنت قد ركزت الحديث على النقص العام للفكر النظري المتعلق بمسائل السيادة والسلطات السياسية ، من أجل أن ادعو البعض إلى المزيد من الانصاف في إطلاق الأحكام القاسية حول الترددات المعاصرة للمجتمعات الإسلامية . أضيف إلى ذلك أنه كلما قُدم الإسلام بصفته شيئاً منفراً أو أيديولوجيا متخلفة كلما زاد ذلك - عن وعي أو غير وعي - في قيمة الفكر

المسيحي الذي يؤكد بذلك اختلافه ، وعالميته ، ومقدرته على تحمل مسؤولية كل البشر . لن تعدل السلطات السياسية بدورها الوسيلة في أن تستفيد من هذه الصورة الشائعة والمعممة من قبل « وسائل الاعلام » . نحن هنا إزاء آلية نموذجية معروفة للرفع من قيمة الذات عن طريق الخط من قيمة الآخرين المعارضين ، وذلك طلباً للحصول على السيادة (انظر مثلاً « الأخبار » التي يقدمها العالم الشيوعي والعالم الغربي كل واحد منهما عن الآخر . يبقى الرهان الأخير هو حيازة الأهلوية والكفاءة التي توصل إلى السيادة) . هذا ما يفسر لنا لماذا يوجد ، وسيظل موجوداً لوقت طويل ، مكاناً للتصرفات والخطابات التي تؤهل للسيادة ضد السلطات السياسية ، وسوف نفهم أيضاً لماذا نجد في كل المجتمعات أن هناك سيادات محترمة بدون سلطة وسلطات مفروضة لا تمتلك السيادة .

السيادة هي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود ، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها ، هذه الهوية التي تلتقط تراثاً بأكمله وتفتح أبواب المستقبل .

هذه هي صورة السيادة كما مثلها الأنبياء والقديسون والأبطال الحضاريون والمفكرون والخلّاقون . إنها قوة لائتلاف الحياة ، وهي تمرين من أجل التجاوز والتخطي غير المتوقع ، ومن التجديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتح الوضع البشري وتحريره . عندما يقال بتواضع أكثر أن إنساناً يتكلم أو يمارس عمله بنوع من الهبة والسيادة ، فإننا نعرف من ذلك أنه استطاع أن يتوصل إلى طبع وعي الآخرين بقوى جديدة .

أما السلطة فهي على العكس تمتلك ، وتحفظ ، وتدير الأوضاع ، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييدات ، وهي عندما تلجأ إلى الاقتناع فإنها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجيا تبريرية ، التي تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة ، وتستفيد من يمتلاكها بالفعل . إن السلطة تؤخذ وتضيق ، وأما السيادة فتبقى دائماً خالدة ، وتغتنى باستمرار بعزم جديد على مدار الوجود التاريخي لجماعة بشرية معينة (انظر التراث الحي للأمة الدينية . ثم : إن أمي لا تجتمع على خطأ - حديث للنبي محمد يثار غالباً) .

سوف نحفظ من كل ما قلناه سابقاً بفكرة أساسية هي أن التفريق الذي يعطيه الاسلام ما بين السيادة العليا والسلطة السياسية يترجم مطلباً كونياً ملحاً خاصاً بالإنسان بصفته كائناً اجتماعياً - تاريخياً . والمبدأ الذي يقول بأن الحفاظ على النظام القائم حتى ولو كان ظالماً وجائراً هو أفضل للأمة من الفوضى والعصيان وقلب النظام ، هو شيء لا علاقة له البتة بتجربة محمد في المدينة . ذلك أن هذه التجربة نفسها كانت قلباً للنظام السائد آنذاك في اتجاه ثوري (*) . إن

(*) من الواضح أن النفس الثوري يتلخص أولاً وقبل كل شيء بعدم الاقتناع بالنظام القائم (لا أقصد النظام السياسي الظاهري فحسب ، وإنما نظام المجتمع ككل وفي أعماق بنياته التكوينية) ، وبالتالي بمحاولة طرح فكر آخر جديد يقود نحو سلوك جديد ومختلف جذرياً . ضمن هذا النهج نلاحظ أن =

هذا المبدأ يوضح على العكس ترخيصاً متميزاً بالسيادة قدامته السلطة ضمن المناخ السياسي للخلافة العباسية . إن الآية المشهورة التي تنص على إطاعة من يمتلكون زمام « الامر » يمكن لها أن تُفسَّر حسب المنظورات المسيطرة ، وذلك إما بمعنى السيادة وإما بمعنى السلطة السياسية . من الواضح تاريخياً أن ضغوط هذه الأخيرة كانت هي الغالبة .

ينبغي أن نتذكر أيضاً بأنه يثار عادة في المجتمعات التي سادتها ظاهرة الوحي المحفوظة في الكتابات المقدسة ، نفس السيادة ذات الأصل الألهي وذلك من أجل تأسيس سلطة روحية تخلع بدورها صفة القداسة على السلطات الدينية . إن مجيء عهد السلطة الروحية العلمانية في الغرب لم يفعل إلا أن استبدل العقل الأعلى والسيادة الشعبية بإرادة الله التي فسرتها « المراجع الدينية » .

لنضيف إلى كل ذلك أخيراً بأن الأساليب الحديثة المتبعة في اقتناص السلطة وممارستها لا تصل إلى مستوى الفعالية الرمزية للطقوس الدينية والمحاجات التقليدية . إن السيادة والسلطة هما شيان مترابطان وأزمة أحدهما تؤدي إلى أزمة الأخرى . وإذا لم نقم بعملية إعادة ترميز لكوننا (وجودنا) الاجتماعي التاريخي فإن السلطة أو السلطات سوف تتجه أكثر فأكثر نحو تقنيات مسفطة أو متكلفة ومصطنعة في السيطرة على مجتمعاتنا المعقدة وإدارتها .

= الأيديولوجيات المعاصرة بكل نسخها الدوغمائية : الدينية والقومية والماركسية الأرثوذكسية ، تقف كلها جميعاً وبأساليب مختلفة في وجه التفكير النقدي التحليلي الحر الذي يريد أن يبتقن ، أي في وجه الثورة الفكرية المنشودة .

الفصل الخامس

الهوامش والمراجع :

(١) انظر . م . أركون : *Guerre et paix d'après L'exemple islamique in Discours coranique et pensée scientifique* , éd . Sindbad à paraitre 1981 .

(٢) المرجع السابق .

(٣) إن استراتيجي التنمية في المجتمعات التقليدية يدخلون انقلابات عميقة خلال مراحل قصيرة زمنياً . هذه الانقلابات التي كانت قد تمت على مدى عدة قرون في الغرب . من هنا يجيء الفشل والاضطرابات والاحياطات التي نشهدها أمام أعيننا اليوم . من أجل الوصول إلى معرفة جيدة حول كيفية تشكل الحقل الاجتماعي - الثقافي الذي يفتس فيه وجود الانسان التقليدي انظر :

Pierre BOURDIEU :

1) *Le sens pratique* . Paris 1980 .

2) *Esquisse d'une théorie de la pratique* . Genève 1972 .

(٤) يمكن الاطلاع على ملاحظات جديدة فضلاً خلال آخر كتاب Crone (patricia) : *Slaves on horses ; the evolution of the islamic policy* , Cambridge 1980 .

أما من أجل مزيد من الاطلاع على تلك المناقشات التي أثارها مقتل علي ، فينبغي الاطلاع على :
Lassner (Jacob) *The shaping of abbasid Rule* , princeton 1980 .

(٥) المقدمة . ط . بيروت ص . ١٩٠ - ١٩٦ .

(٦) المرجع السابق ص ١٩٦ .

(٧) حول الشاطبي . انظر : محمد خالد مسعود

Islamic legal philosophic : a study of Abi — Ishāq al' Shātibī Islam abad 1977 .

وحول ابن تيمية انظر الدراسات المعروفة لهثري لاوست .

(٨) حول معنى ودلالة كتاب الشافعي انظر : م . أركون

Le concept de raison islamique . à paraitre en 1981 .

J . Wana brought

(٩) انظر :

The sectarian milieu . content and composition of islamic salvation history , Oxford university presse 1978 .

(١٠) ينبغي أن أحيي هنا الجهد المقارن لـ ج . وانبروغ رغم المآخذ الكثيرة عليه . بالإضافة إلى المرجع السابق انظر :

Qur'anic studies : Sources and methodes of Scriptural interpretation . O . U . P 1977 .

(١١) إن الاطار المحدد هكذا كان مدار بحث بيني وبين ف . سميث فلورنسن وكلود جيقرية . إننا نأمل التوصل إلى نص مشترك حول العلاقة مع الكتابات المقدسة ضمن التراثات التوحيدية .

(١٢) المراجع كثيرة جداً حول هذه النقطة انظر مثلاً :

N . R . Keddie . éd . Scholars , Saints and Sufis : Muslim religions institutions since 1500 , Berkeley 1972 .

وانظر عبد الله العروي :

Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830 — 1912) . Paris 1977 .

ثم : Karl K . Barbir Ottoman Rule in Damascus 1708 — 1758 . Princeton 1980 .

ثم : Roy P . Mottahe cleh : Loyalty and Leadership in an early Islamic Society , prince-ton 1980 .

(١٣) ينسئ الناس دائماً أن يفرقوا في الاسلام بين ما يسميه القرآن بالكتاب ، أي الكتاب السماوي ثم النسخة الجزئية التي أوحيت منه في القرآن .

(١٤) انظر : نقد المتنق . ط . الفقي . القاهرة ١٩٥٥ ص ٧٩ .

(١٥) القاموس الصغير . ط . سوي ١٩٧٠ ص ٢٦٤ .

(١٦) الاسلام وفلسفة الحكم - الخلافة ونشأة الأحزاب السياسية ، المعتزلة وأصول الحكم - المعتزلة والثورة . بيروت - ١٩٧٧ .

(١٧) ابن قتيبة . كتاب الامامة والسياسة . ص ٣٢ .

(١٨) إذا كان الحقوقيون المعاصرون قد تخلوا عن الإشارة إلى المصدر التبولجي ، فإنهم يستمرون في إعلان التوافق ما بين السلطة السياسية مع القوانين القضائية السائدة . لكننا نلاحظ في كل مكان عدم الاهتمام بالنقد الأيستمولجي والفلسفي للقوانين السارية .

(١٩) هذا ما يوضحه لنا تماماً النظام الملكي في المغرب حتى في إثارة « للمسيرة الخضراء » من أجل تأكيد سيادة الملك على الصحارى الغربية .

(٢٠) انظر : A . Abel . Le Khalife , présence sacrée in studia Islamica .

(٢١) من الملفت للنظر أن نلاحظ أن العربية الحديثة تستخدم توليداً جديداً هو الحاكمية من أجل التكلم عن السيادة .

(٢٢) من الواضح أن عدم الأمان والعصيان والصراعات القبلية والغزوات لا يمكن إلا أن تزيد من أهمية النظام الذي أقامته الدولة الاسلامية خصوصاً بالنسبة للمستفيدين منه . إن الموازنة التاريخية للوظائف الايجابية والسلبية لهذه الدولة لم تنتج حتى الآن .

(٢٣) أقصد هنا أصول الفقه وأصول الدين معاً ، أي القانون والتبولجيا اللذين لا ينفصلان .

(٢٤) انظر : رودولف بيرز : « الاسلام والاستعمار : عقيلة الجهاد في التاريخ الحديث » . منشورات موتون ، ١٩٧٩ ، ص ٥٣ - ٦٢ .

Rudolph PETERS : Islam and colonialism : The doctrine of Jihād in modern history . Mouton , 1979, P, 53 — 62.

(٢٥) إن الغاء الخلافة - السلطنة الرسمي من قبل أتاتورك لا يعود إلا إلى (٣) آذار ١٩٢٤ . وقد احتج رشيد رضا مع آخرين ضد هذا الرجس أو اختراق المقدسات . انظر كتابه : « الخلافة والإمامة العظمى » القاهرة ١٩٢٢ . قام بالترجمة الفرنسية هنري لاوست ونشرها تحت عنوان : الخلافة في عقيدة رشيد رضا . بيروت ١٩٣٨

(Le Califat dans la doctrine de R. Rîdha)

ينبغي أن نذكر هنا أيضاً بالمعركة الحامية التي أثارها كتاب علي عبد الرزاق : « الاسلام واصول الحكم » القاهرة ١٩٢٥ . أما كلمة « الأمة » فهي لا تزال تستخدم بمعنىين : الأول بمعنى الأمة الروحية أي أمة المسلمين الروحية المتجاوزة للتاريخ . والثاني بالمعنى الحديث كترجمة لكلمة (nation) .

(٢٦) عنوان كتاب كانت قد نشرت منه على الأقل نسختان أو روايتان مختلفتان . أما أنا فنسوف استخدم طبعة حسن حنفي التي ظهرت في القاهرة عام ١٩٧٩ . من البديهي أننا سوف نلتزم هنا بمعطيات النص . بقي على الدارس المحلل أن يقيم الموازنة بين النظرية المعروضة في النص وبين التطبيقات العملية التي تحصل لها على أرض الواقع في إيران منذ أكثر من ستة .

(٢٧) أنظر الآية رقم (٧٢) من سورة الأحزاب : « أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان أنه كان ظلوماً جهولاً » . طالما استشهدت بهذه الآيات الأدبيات العربية والإسلامية المعاصرة من أجل تصعيد وتعليق أو تسامي عمل الإنسان ومهمته على هذه الأرض . أما فيما يخص مفهوم « الولاية » في الفكر الشيعي فانظر : هنري كوربان : « في الاسلام الايراني » غاليمار . ج ٤ .

(٢٨) نحن نعلم ، على مستوى الممارسة العملية ، أن التفاوتات السياسية والدينية قد بقيت أكثر حسماً وأهمية من الانتفاضات الأولى للشعوب التي حاولت الاطاحة ببعض الأنظمة كما فعل الايرانيون ضد الشاه . فيما يخص دور الكهنوت أو رجال الدين الشيعة قبل وبعد انتصار الخميني انظر : « الدين والسياسة في ايران المعاصرة : العلاقات بين الدولة والكهنوت في عهد البهلويين » . منشورات الباقي ١٩٨٠ . تأليف شهروج أكلي

— SHAHROUGH AKHAYI: Religion and politics in contemporary Iran ; Clergy — state relations in the pahlavi period , Albany , 1980 .

(٢٩) مصدر مذكور في الصفحة (٢٩) من كتاب نقد العقل الاسلامي . هو أنا الذي يشدد .

(٣٠) مصدر مذكور في الصفحتين ٢٦ - ٢٨ .

(٣١) هذا هو عنوان كتاب حديث المهد لـ ا . دوما بعنوان : « تسمية الله » منشورات سيرف ١٩٨٠ .

A. Dumes : Nommer Dieu, Cerf, 1980.

(٣٢) انظر كتاب : « غوزج الغرب » المؤتمر العالمي السابع عشر للمثقفين اليهود الذين يكتبون باللغة الفرنسية . المنشورات الجامعية الفرنسية ١٩٧٧ .

(٣٣) فيما يخص تحديد مفهوم العقل الكلاسيكي بالقياس الى الفكر الاسلامي انظر : محمد اركون : « الاسلام / أمس وغداً » منشورات بوشيه / شاستيل ١٩٧٨ . ص ١١٧ - ١٩٣ .

M. ARKOUN : L'Islam , hier , demain , Buchet / chastel , 1978 .

(٣٤) انني لا أجهل أهمية المجهود التي يبذلها الفكر المسيحي ، الكاثوليكي كما البروتستنتي ، في التجديد والانفتاح . ولكن يبقى صحيحاً القول أنه لم يستطع التوصل الى تمثيل ودمج المشاكل التي طرحتها الأديان

الأخرى تيولوجياً ، كما أنه لا يستطيع التوصل حتى الآن إلى دمج تساؤلاته الخاصة داخل الحركة العامة للبحث في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية . نلاحظ فيما يخص مسائل الدولة والقانون مثلاً أنه يوكل الأمر الى رجال القانون المتخصصين . لم يستطع هانز كونغ الذي أدين تيولوجيا كما هو معلوم ان يكرس للإسلام إلا صفتين في كتابه (Etre chrétien) منشورات سوي ١٩٧٧ . يضاف إلى ذلك أن هاتين الصفتين تقليديتان وعموميتان إلى حد انها تهدفان فقط إلى إبراز كرم الفكر المسيحي وجراته بالقياس الى ما عداه .

G. BALANDIER: ١٩٨٠ منشورات بالاند « السلطة على المسرح »
« Le pouvoir sur Scènes, » Balland 1980.

الفصل السادس

محاولة لدراسة الروابط

بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير » .

(الحجرات ، آية ١٣)

« وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذريوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير . ولو شاء الله لجمعهم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير » .

(الشورى ، ٧-٨)

« لماذا يبحث المجتمع عن التمسك الضرورية لاستقرار نظامه في الخيال (L'imaginaire) ؟ لماذا نجد دائماً في نواة هذا الخيال ، ومن خلال كل أشكال تمايزه شيئاً لا يمكن اختزاله إلى ما هو وظيفي ، شيئاً يشبه الاستثمار الأولي للعالم وللذات من قبل المجتمع ، مصحوباً بمعنى لم « تجله » الموائم الواقعية ، لأنه هو بالأحرى الذي يعطي لهذه العوامل أهمية ما ومكانة ما في الكون الذي يشكله هذا المجتمع ... » .

ص . كاسترياديس : المؤسسة الخيالية للمجتمع . ص ١٧٩

إن إقامة مواجهة بين آيات من القرآن وصيغ نظرية تنتمي للفكر الحديث هي شيء ضروري وملح ثقافياً وتاريخياً ليس فقط بالنسبة للمجتمعات الإسلامية ، وإنما أيضاً من أجل توضيح مشاكل أساسية كانت قد أهملت وأخفيت ورميت زمناً طويلاً في دائرة اللامفكر فيه . لن يكون لهذا البحث أية أهمية إن لم يساعد على :

١ - إدراك نقص أو خطورة التعميمات والاختزالات والتفسيرات الشائعة للإسلام التي يدعيها المسلمون أنفسهم والاختصاصيون الغربيون معاً .

٢ - فتح مجالات جديدة للتحقق العلمي والتأمل النقدي .

لكي نصل إلى هذا الهدف المزودج فإننا سنبتدئ بأن نذكر بإيجاز بالمواقع الأساسية الراهنة التي تتناول مسألة الروابط بين الإسلام والمجتمع . سوف نتساءل فيما بعد كيف يمكن تجديد دراسة الموضوع ، ورويته بشكل آخر .

١ - الاسلام والمجتمع : الحالة الراهنة للمسألة

منذ أن كان التنقيب (*) الاستشرافي الغربي قد ابتدأ بدراسة المجتمعات الاسلامية لاحظنا وجود صراع ضمني أو صريح ما بين موقفين نظريين يتعلقان بمكانة الدين ووظائفه في المجتمع . الموقف الأول يتمثل في الاتجاه الاسلامي التقليدي الذي لم يتغير قط منذ انتصار التعاليم القرآنية . وأما الموقف الثاني فهو موقف الاستشراق الذي يختلف قليلاً أو كثيراً حسب الباحثين ، ولكن يكرس هو الآخر مجموعة من الفرضيات والمسلعات التي ينبغي أن توضع على عكس المراجعة والنقد .

٢ - الموقف الاسلامي

يلخص هذا الموقف بشكل تام ذلك المجاز اللفظي الذي طالما استخدمه القرآن وكرره : إنه نزول الكتاب أو الوحي من فوق إلى تحت ، أو بلغة القرآن إنه التنزيل . راح هذا المجاز يفرض الرؤية العمودية للانسان تجاه المخلوقات والعالم والكون . كل المعاني الصحيحة والحقيقية أتت من الله ولا يمكن أن تأتي إلا منه . إن الله هو الكائن المطلق المتعالي الحي والفاعل في كل المخلوقات ، وإذن في المجتمع والتاريخ . يمتلئ القرآن بالقصص النموذجية التي تحكي قصة الشعوب القديمة التي عصت الله فأهلكها ، والشعوب التي أطاعته فأنقذها وحماها . لا شيء في تاريخ أي فرد ولا في التاريخ الكلي الجماعي ينفى على رقبته وحكمه . إنه ذلك الذي ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ (البقرة ٢٥٥) . ﴿ ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله لكل أجل كتاب . يحج الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب ﴾ (الرعد ، ٣٨ ، ٣٩) .

تساعدنا هاتان الآيتان على أن نفهم جيداً الرؤيا الاسلامية « للتاريخ » و « المجتمع » . إنه لمن المهم فعلاً أن نفيس حجم المسافة التي تفصل مصطلحات الرؤيا العقلانية الحديثة عن تلك المصطلحات التي خلدها القرآن في العقول ورسخها . إن مفهوم التأثير le changement بحسب القرآن - ليس عائداً إلى لعبة القوى المتصارعة المختلفة والممكن معرفتها في المجتمع ، وهو ليس عائداً حتى إلى تلك الفئة العليا من الرجال المدعويين أنبياء أو حوارين أو مرسلين والذين يقودون الشعوب من عصر إلى عصر ، وإنما هو عائداً إلى الله نفسه الذي يزود كل نبي جديد بكتاب يحويه أو يثبت الأوامر والنواهي المعتبرة أنها الخير كل الخير للبشر في هذا العالم وفي العالم الآخر . إن سلسلة الوحي المتواصلة التي كان القرآن قد ختمها ليست إلا كشفاً جزئياً أو مؤقتاً عن الحقائق الخالدة والثابتة ، التي لا يمكن سربرها والتي هي محفوظة في الكتاب الأكبر . إن هذا الأخير ليس في متناول أي إنسان ^(١) . ولكن كل عضو من أعضاء الأمة المؤمنة يستطيع أن يقترب من ملكوت الله ضمن الحدود التي يستطيع فيها أن يقرأ ويفهم ويحيا معطيات النصوص المقدسة (كتب الوحي) .

(*) ترجمنا كلمة (érudition) بالتنقيب ، وكان يمكن ترجمتها بالتجرب أو التخصص الدقيق في علم من العلوم . أما كلمة (érudit) فهي تعني عندئذ العالم المتبحر والمتقني لمجال من المجالات .

إن كتب الوحي لا تكتفي فقط بالتحدث عن كينونة الله وصفاته ومبادئه ، وإنما هي تقدم أيضاً بواسطة لغة معروفة للجميع ، معلومات نظرية وتطبيقية تصنف اليوم تحت عناوين من مثل : الانتولوجيا ، وعلم الفلك ، والانتروبولوجيا ، والبيولوجيا والقانون والأخلاق والسياسة والتاريخ والأساطير وعلم النفس وعلم الاجتماع . إن القرآن ، تماماً كالتوراة ، يقدم بعض المعلومات الأولية العديدة والدقيقة قليلاً أو كثيراً والتي تنسب إلى كل من هذه العلوم المذكورة . لكن هذا لا يعني أبداً بأن كل اكتشافات العلم الحديث كان قد نص عليها سابقاً في القرآن كما يحاول أن توهم بذلك الأدبيات الإسلامية التبريرية والتبجيلية المعاصرة . إن هذا خطأ يجب أن يدان فوراً . ينبغي أن نشير إلى أن الغنى الماقبل فلسفي والماقبل علمي (*) لكتاب الله لم ينفك يمارس دوره إما كعقبة إستمولوجية وإما كمصدر استلهم للنشاطية المعرفية . سوف نرى في كل الحالات أن خيال المجتمعات التي اخترقها الخطاب القرآني وترسخ فيها يستمد شكله وحيوته من هذا الخطاب بالذات . ذلك أن المعارف التوضيحية والمعارف الصادرة عن الله ، والتي نقلت وطبقت من قبل النبي ، ليست محفوظة عن ظهر قلب ومستشهد بها فقط ، وإنما هي ملتزمة بجسد (٧) كل مؤمن (وبالمعنى الفيزيائي والحرفي للكلمة) وذلك نتيجة للممارسات العبادية والشعائرية اليومية التي يقوم بها المؤمن وحيداً أو ضمن الجماعة .

إن تعقد وخصوبة المضامين والوظائف والغايات والمصائر الممكنة أو المحتملة التي أدخلها القرآن تعمل إلى حد أن المجتمعات التي عاشت هذه الظاهرة (الظاهرة التوراتية والانجيلية والقرآنية) سوف تشكل فضاءها المعنوي طبقاً لتعارضات محورية تحرك الوجود البشري ضمن الاطار الانتولوجي للميثاق العظيم . الميثاق هو العهد الذي يفوض الله عن طريقه جزءاً من سلطته للانسان جاعلاً منه « خليفة في الأرض » ، لأن الانسان هو المخلوق الوحيد الذي قبل امتحان خدمة الخالق بدون أي شرط . سوف نعطي فيما يلي المزوجات المتعارضة الأساسية (الثنائيات) التي تهيمن حتى اليوم على فكر وحساسية وأعمال الناس الذين يعيشون في مجتمعات الكتاب :

- المقدس ، والدنيوي أو بلغة القرآن دين / ودنيا .

يؤدي هذا التعارض المركزي الأساسي إلى جملة تعارضات أخرى تؤدي بدورها إلى تنظيم خاص للواقع ككل . هكذا نلاحظ وجود القَبَل / والبعد ، أي ما قبل الوحي الأخير وما بعده . كما أن هناك فضاء (مكاناً) إسلامياً / وفضاء فوضوياً لا معنى له (= الاسلام / الجاهلية ، دار الاسلام / دار الحرب) . ثم الخير والشر ، الصواب والخطأ ، الخلاص الأخير (النجاة) والهلاك ، الخ . . .

- القانون الديني (الشريعة) / ثم الضلال . يعلم القانون الديني الشروط والوسائل التي

(*) هكذا شتتا أن تترجم كلمتي : préphilosophique et préscientifique

من الواضح أن أي مترجم الآن في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية مضطر للاجتهاد الشخصي نظراً للتأخر المريع للثقافة العربية المعاصرة فيما يخص هذه المجالات المستحدثة .

تتيح للحياة الفردية والجماعية أن تكون مطابقة تماماً للتعاليم الآتية . نلاحظ أن مجمل أنواع السلوك البشري تندرج ضمن خمسة أحكام فقهية - دينية هي : الحلال والحرام ثم الجائز والمندوب والمكروه . كان الفكر الاسلامي قد أنجز علماً نظرياً يدعى بعلم أصول الفقه لكي ينظر للعالمية التفسيرية والاستنباطية التي تقع على كاهل الفقيه التلويجي المكلف بتوضيح الأحكام الشرعية . راح هذا العلم يدعم ويقوّي ويضاعف من انتشار العمل الموجه للنصوص المقدسة (القرآن + الحديث النبوي) ، التي راحت بدورها تهيم على وعي وتفكير وخيال وسلوك كل فرد من أفراد الأمة . لقد ساهم علم أصول الفقه خصوصاً في دعم الفكرة القائلة بأن المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد ، وأن التاريخ الحاصل خارج « الحدود المثبتة من قبل الله » يؤدي إلى انحطاط المجتمع (المدنية) الأولى الذي أسسه النبي . وأنه من أجل إصلاح المجتمع المهدد دائماً بالانحطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق المؤصلة والمطبقة من قبل الله والنبي . هكذا نلاحظ أن الموقف الاصلاحى لا يزال مستمراً وفاعلاً في المجتمع الاسلامي مثله في ذلك مثل التأكيد على فكرة الوجود النموذجي المثالي للأمة ، هذا الوجود الذي كان قد طبق على أرضية الواقع من قبل النبي والمصحابة والمسلمين الأولين .

إن هذين المطلبين المتلازمين اللذين يشغلان وعي جماهير المسلمين يتمثلان في رفض فوضوية (٢) الحاضر (٣) وفي أسطرة قصوى للماضي المؤسس . سوف نعود فيما بعد إلى مسألة الالهية الراهنة لهذا التوتر بين الماضي والحاضر .

- السيادة الشرعية (أو المشروعية العليا المقدسة / والسلطات الشيطانية المنحرفة ، أي بالغة الاسلامية الكلاسيكية الخلافة ، الامام / في مواجهة الطاغوت والفرعون . . .)
لن اتوقف هنا عند هذا التضاد او التعارض التأسيسي المحوري ذي الأهمية الكبرى لاني كنت قد أوضحت مسطوفاً في بحثي الذي قدمته تحت عنوان : السيادة العليا (او المشروعية العليا) (٤) والسلطات السياسية في الاسلام (٥) .

- الرمز / العلامة ، او المجاز / والمفهوم الاصطلاحي . أقصد بذلك صراع التفسير والتأويلات السارية في الاسلام والمتمثل بقطبي المزدوجة التالية : الباطن / والظاهر ، أو المعنى الداخلي المخفي / والمعنى الخارجي والظاهري والحرفي . هنا أيضاً يمكن أن نقيس مدى أهمية التأثير الحاسم للنصوص المقدسة على العلاقة التي تربط الانسان باللغة ، ثم ضغط هذا التأثير

(٢) اي ان يكون المجتمع في حالة من الفوضى والانظامية الناتجة عن فقدان نظام طبيعي ينسم بالشرعية .

(٣) يمثل هذا الموضوع احد المحاور الفكرية التي شغلت محمد اركون في الفترة القريبة الماضية . ان مسألة الشرعية تشغله جداً ليس فقط لانها تخص التاريخ والمجتمعات السابقة وإنما لانها مطروحة أيضاً بالخارج على الحاضر والمجتمعات الراهنة . ويبدو انه كان هناك دائماً تفاوت كبير بين ذروة السيادة والمشروعية العليا الاسلامية ، وبين السلطات السياسية التي تماقت على مجتمعاتنا منذ الامويين وحتى هذا اليوم . وكان الصراع يدور على امتلاك المشروعية العليا بأي ثمن من اجل اقتناص السلطة السياسية او معارضة السلطة القائمة ونقضها .

من خلال كل أشكال التعبير على الواقع الاجتماعي - التاريخي وعلى العالم . لقد حول التراث الاسلامي المزدوجة (او الثنائية) باطن / ظاهر الى صراع (أو معارضة) سياسية - دينية بين الشيعة والسنة . هكذا راح هذا التراث يغطي ويحجب عن طريق الصراعات الأيديولوجية واللغات المتبادلة الرهان الحقيقي لتمايز مشهور كان قد جُيِّس دائماً الفكر الفلسفي واللغوي . ينبغي الرجوع إلى كل الأدبيات التفسيرية والنحوية والبلاغية لكي نبين كيف أن المجاز إما أنه كان قد قُصِّص إلى وظائفه التزيينية (أي الفنية والجمالية) المحلية للتعبير (هنا كان الشارحون يبحثون دائماً عن المعنى الأصلي الأولي الحقيقي) المجاز ضد الحقيقة (لكي يكتشفوا العلاقة الحقيقية التي تربط الكلمة بالشيء الخارجي أو الدال بالمدلول (انظر تفسير الطبري) وإما أنه قد انحرف وانغمس في المناخ الرمزي للغة الصوفية للرؤيويين (من مشعوذين وسحرة وكيميائيين (بالمعنى القديم للكلمة) وقديسين وصوفيين وغنوصيين وفلاسفة إشراقيين وشعراء ... أي كل هؤلاء الأشخاص الذين يتجسّد فيهم نظام الكون كنظام رمزي محسوس ومعاش من قبل الفئات الشعبية) . إنه لواضح فعلاً أن الاستخدامات المختلفة للمجاز تشير إلى أنماط ووظائف متنوعة للغة ترتبط بدورها بمواقع اجتماعية وأدوار سياسية محددة (انظر مثلاً خطابات السلطة وخطابات المعارضة ، ثم خطابات التأمل أو المحروب من الواقع أو الخطابات المعرفية ... الخ) . هكذا نجد أن التفسير الظاهري الحرفي الذي يفسر القرآن على ضوء مفردات لغة التوصيل المباشر المؤسسة « للمعنى الصحيح » و « المعنى المشترك » والمؤسسة عليه ، يقدم القاعدة المنوعية (السيمانتية) والمصطلحية للأحكام والصيغ القضائية التي تستخدمها السلطة السياسية . نفس الشيء فيما يخص الصور والتصرفات والنماذج العليا المثالية التي تغذي خيال الباقين المهامشين ، ومعارضة اللامتسجمين في الخط العام ، وتقوية (من قى) وأخلاقية الطبقات الشعبية .

- مكلف / جاهل ، هامل ، مهجور ، سفيه ، غير عاقل .

يعبر المصطلح الأول (المكلف) عن الشخص الذي يتمتع بكافة قواه العقلية والذي يتصرّف بشكل مسؤول ومطابق للأحكام الشرعية للشريعة . أما المصطلحات الباقية المضادة (جاهل ، هامل ...) فهي تدل على الفرد المتوحش ، الجاهلي ، ... الخ ...

إن هذا التمايز الأساسي لا يطرح فقط تلك المسألة العويصة الخاصة بمكانة الفرد البشري في سجل الأحوال الشخصية ، وإنما هو يؤثر على كل الروابط التي تربط ما بين الشخص والفرد والمجتمع . سوف لن نتناول هنا دراسة درجات التكليف أو المسؤولية الأخلاقية - الدينية والقضائية تبعاً لحالة الشخص فيها إذا كان حراً أو عبداً ، رجلاً أو امرأة ، طفلاً ، مرافقاً أو بالغاً . سوف نذكر فقط بالارتكاسات التي تنتج عن تطبيق مفهوم المكلف على المؤسسات الأخلاقية - القضائية والدينية للمجتمع ضمن المنظور الاسلامي . إن المكلف لا يستطيع أن يقوم بعمله ويستأهل هذه الصفة إلا في مجتمع خاضع فعلاً لهيمنة رئيس ما (خليفة ، سلطان ، أمير) الذي هو نفسه مكلف على أعلى المستويات ، ومحكوم في الوقت نفسه بواجباته في « إطاعة أوامر الله » وبالاكراهات الناتجة عن قسّم الخضوع للسلطة (البيعة) . إن التكليف عبارة عن

قوة كبرى للتمثل والانسجام والدمج اجتماعياً وسياسياً ودينياً في كل المناطق التي استطاعت أن تمارس فيها السلطة المركزية عملها ، وعند الفئات المستقلة سياسياً ولكن التي سبق وأن اعتنقت عناصر عبادية وإيمانية مرتبطة بالنظام الرمزي الاسلامي . إن التكليف يلعب نفس الدور في جعل الفرد يتندغم ويتسجم ضمن هوية اجتماعية أو سياسية محدودة على مستوى القرية أو العشيرة أو القبيلة أو الزاوية الدينية

وانتشار التكليف بهذا الشكل الواسع عن طريق عنصر التقديس والشعائر والایمانات يفسر لنا سبب امتداد الحساسية الاسلامية لكي تشمل مجتمعات مختلفة (من مثل اندونيسيا ، تركيا ، الهند ، إفريقيا السوداء ، الخ . . .) التي اتخذت عاداتها وتقاليدها المحلية الخاصة ، قليلاً أو كثيراً ، صبغة اسلامية ، واصبحت مؤسمة (islamisé)^(*) . هكذا ينبغي ألا ندهش بعد الآن إذا ما رأينا الموقف الاسلامي يملح صفة الاسلامية على كل المجالات الاجتماعية - السياسية التي كانت قد لبست بأشكال تعبيرية لعنصر التقديس والشعائر والایمانات ، ولكن ليس بالضرورة بكل متطلبات وضرورات المفهوم الكلاسيكي للملكف .

هكذا نلاحظ أن الموقف الاسلامي فيما يخص مسألة الروابط بين الدين والمجتمع يبدو مثالياً ومعيارياً أو براغماتياً - تجريبياً (empirique) حسب الحالة . فإذا ما تم التركيز على الرسالة القرآنية التي وُسِّعت ورُسِّخت فيها بعد عن طريق الأصوليين والأخلاقين أو عن طريق علم الفروع الذي وُضِّحه الفضاة وفصلوه جيداً . نتج الموقف المثالي المعيارى . وإذا ما ركز المؤرخ على « الحس العملي التجريبي »^(*) « le sens pratique » الخاص بكل فئة إتيية ثقافية نتج التحليل التجريبي المحسوس . يبقى مع ذلك أن حس المصلحة العامة ثم أولوية الحفاظ على النظام العام ضمن منظور النجاة والخلاص كان قد حظي باهتمام بالغ ومستمر إلى حد أنه طبع بطابعه كل الدينامو المحرك للأمة حتى يومنا هذا . كانت النظرية الكلاسيكية قد ذهبت إلى حد القول بأن تطبيق الأحكام المستنبطة من النصوص يؤدي إلى امكان تعطيلها (تعطيل النصوص) إذا ما اقتضت المصلحة العامة ذلك .

لكن كل ذلك يستند على المسلمة المركزية التي ذكرناها في بداية هذا الحديث والتي تقول بأن المجتمع وتاريخه ينتجان عن الدين الذي علمه الله وليس العكس . من بين كل المفكرين المسلمين كان ابن خلدون (١٤٠٦) الرجل الوحيد الذي ذهب بعيداً أكثر في اتجاه تحليل وضعي وإيجابي للوقائع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية وتداخلها أو عدم تداخلها مع العامل الديني . ولكن ، نجد أنه حتى هو يعلن عن أفضلية وتفوق الحكومة التي تطبق « الأحكام

(*) هناك مجتمعات تمت أسلمتها (أي ادخلها في نظام الاعتقاد الاسلامي) إلى حد كبير (très islamisées) وهناك مناطق واصقاع نائية كالبرادي والجبال الوعرة والمحافظات البعيدة عن المراكز الحضرية الاسمية تمت أسلمتها بشكل أقل أو أحياناً بشكل خفيف وقليل جداً (très peu islamisées) . وهذه ظاهرة انتروبولوجية موجودة في مجتمعات عديدة . ولهذا السبب يتم التفریق بين الدين الرسمي أو « الشرعي » المرتبط بالسلطة المركزية الحاكمة وبين الدين الشعبي المتهم بالخرافات والأوهام والمضطهد سياسياً .

الآلية « على تلك الحكومات التي تكتفي بالأحكام السياسية ، أو بـ « السياسة العقلانية » (١) .

إن الانتعاش الحديث الذي يشهده القانون الديني (الشريعة) في الباكستان ومصر وإيران والجزائر والمغرب . . . الخ ، يشهد على قوة وديمومة الأشكال التقليدية للاحاساس والفهم والتفكير ، إن العودة إلى القانون « الاسلامي » يعبر عن حاجة الحكومات (السلطات) التي أتت عن طريق العنف إلى نوع من الشرعية التبريرية . ثم يسهل هذه العودة الغياب الكامل للعلوم الاجتماعية التي يمكن لها أن تفرض رؤيا نقدية للظاهرة الاجتماعية - التاريخية . سوف نتساءل فيما بعد كيف يمكن للبحث العلمي المحرر أن يأخذ على عاتقه مسؤولية حالة متضائلة ومتردة كهذه .

الموقف الاسلامي (٢) (الاستشراقي)

كان التنقيب الاستشراقي قد جُمع منذ القرن التاسع عشر معلومات ضخمة عن المجتمعات الاسلامية وخصوصاً المجتمعات التي تتكلم العربية . راح التنافس السياسي الذي غلته وأشعلته الهيمنة الاستعمارية والامبريالية يحدث عند المثقفين المسلمين نوعاً من الرفض العنيف للمعرفة الاسلامية . مما يؤسف له أن هؤلاء المثقفين لا يدركون دائماً الرهانات الحقيقية للبحث العلمي المعاصر . كانت إحدى أواخر التظاهرات لهذا الجدال ذي الأصل الأيديولوجي قد قدمت من قبل استاذ جامعي فلسطيني لامع هو إدوار سعيد (٣) . إن عودة الاسلام الى الساحة كوسيلة للكفاح السياسي في بلدان متعددة كان قد أحدث في الغرب نوعاً من هوس التعصب الديني الذي رد عليه المسلمون - كما هي العادة دائماً - بعنف وعصبية شديدة . إذا كانت المقاومة الأفغانية تحظى بالتعاطف الغربي لأنها موجهة ضد العدو السوفياتي ، فإننا نلاحظ أن رجال المملأ الايرانيين وجنود العقيد القذافي يثرون في الغرب كل أنواع المهلوسة والمخاوف والعداء . هذا يعني أن المناخ الفكري اليوم ليس أكثر ملاءمة وصحة مما كان عليه زمن الاستعمار فيما يخص الرؤية الموضوعية للأعمال الاسلامية (الاستشراقية) .

لأن المضامين الأيديولوجية لهذه الأعمال كانت قد أُدِيت بما فيه الكفاية ، فإنني أفضل أن أتوقف هنا عند محتواها الايجابي وتفوقها معرفياً على الموقف الاسلامي فيما يخص موضوع بحثنا . كان العلماء الغربيون قد اشتغلوا وكتبوا حتى عام ١٩٥٠ ضمن المناخ المعرفي للتاريخانية -historicism والنزعة الفيلولوجانية philologisme . وانتقد هذين التوجهين (أو للتجهين) في المعرفة أنصار الكتابة المنظمة والمتقسمة للتاريخ وأصحاب المنتج التمددي وأبطال الانثروبولوجيا والأنسنيات النيوية . ولكن ينبغي أن نعيد الاعتبار هذين التجهين السابقين عندما يتعلق الأمر بالتعرف على المادة الأولية الموجودة في المجتمعات الاسلامية (٤) .

نحن لا نزال نجهل حتى الآن التسلسل التاريخي الاساسي للأحداث ، ولا نزال نجهل

(٢) يستخدم أركون عادة كلمة إسلاميائي islamologie عوضاً عن كلمة « مستشرق » المشحونة بالقيم السلبية والجدالية في الوعي العربي والاسلامي . يضاف الى ذلك ان علم « الاسلاميات L'islamologie قد حل (او اخذ محل) محل مصطلح الاستشراق

بعض الأحداث التاريخية الشديدة الأهمية ، وبعض المفاهيم والسياقات المتواترة ، كما لا نزال نهمل الكثير من الشخصيات الأساسية . ولا يزال الكثير من المخطوطات بمنأى عن أيدي الباحثين ، كما أن الكثير من المؤلفات الأساسية مفقودة أو مطبوعة بشكل سيء . ثم هناك الكثير من القطاعات الحيوية لهذه المجتمعات لم تكتشف بعد (من مثل علم الآثار والتكنولوجيا والفنون والتراث الشعبي والتاريخ الاجتماعي ، والتكنيكي ، الخ . .) .

راح الباحثون الغربيون (مع بعض الانقطاعات الزمنية المؤسفة ، وبواسطة مناهجهم المتمثلة قليلاً أو كثيراً) يهتمون بجوانب مختلفة من المجتمعات الإسلامية . لكنهم أعطوا الأولوية طويلاً للإسلام الكلاسيكي ذي التعبير العربي ، ثم إنهم اهتموا بالتصوُّص الكبرى « التمثيلية » أكثر مما اهتموا بالمؤلفين الصغار أو بالدراسة الميدانية على أرض الواقع (إلا في القرن التاسع عشر ، حيث امتلأ هذا القرن بالداريين والعسكريين والباحثين الحكوميين بالرؤيا الاستعمارية) . هكذا نلاحظ إلى أي مدى كان قَدْر البحث العلمي ولا يزال مرتبطاً بتغيرات (الأحوال السياسية وكرهااتها) . بعد أن كان العلم الغربي قد مارس الدراسات التكنولوجية المحكومة بالأفكار المسبقة الخاصة بالفترة الاستعمارية ، وعلم التاريخ المحكوم بنظريات التأريخ الرسمي ، وجدناه فيما بعد يفوق في تحليل التصوُّص وفي السوسيولوجيا النظرية التي تهتم بالجوانب الرسمية والسطحية للمجتمعات العربية والإسلامية . لقد وصل الأمر إلى درجة أننا نلاحظ اليوم ظهور كتب تبجيلية وتجيديدية يحررها بعض الانتهازيين الغربيين ويحققون بذلك نجاحاً مرموقاً .

إن من يريد التفكير حول مكانة الدين ووظائفه في المجتمعات الإسلامية يستطيع بالتأكيد أن يجد معلومات كثيرة في الأدبيات الإسلامية (الاستشرافية) . ولكن النظريات التوضيحية التي يقدمها بعض المؤلفين والفرضيات الاستمولوجية الخفية التي تنطوي عليها هذه النظريات لا يمكن التسليم بها دون نقاش . يمكن لنا أن نصنف هذه الأدبيات الاستشرافية ضمن اتجاهات أساسية أربعة :

١ - هناك مجموعة كبيرة من المؤلفين خاضعة معرفياً لوجهة النظر المسيحية . إنهم بذلك يبالغون في أهمية العامل الديني ويرسخون الأبعاد الأيديولوجية والجدالية للادبيات البدعوية الإسلامية . إنهم ينقلون مصطلحات هذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية من مثل مصطلح الأرثوذكسية والأمة والسنة والشيعية والخوارج دون أي تفكيك لها أو إلقاء نظرة نقدية عليها . هذا العمل يؤدي إلى تعميم مصطلحات فكر الإسلام السني (إسلام الأغلبية) على كل « المدينة الإسلامية » (*) التي تبدو وكأنها موجودة خارج الزمان والمكان . يلقي هذا الاتجاه انتعاشاً كبيراً في الخطابات الإسلامية المترمة التي تغزو اليوم كل المجتمعات العربية والإسلامية .

(*) يشير أركون هنا إلى عنوان كتاب للويس غارديه صدر عام ١٩٥٤ بعنوان :

La cité musulmane, vie sociale et politique, paris vrin, 1954.

(المدينة الإسلامية : الحياة الاجتماعية والسياسية) والمقصود بالمدينة هنا المجتمع .

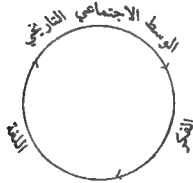
٢ - هناك بعض المؤلفين يتركون المجتمعات نفسها تتحدث ، ويتوقفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولوية الاستلهام الديني أو عن هيمنة الأرثوذكسية أو عن الفكرة الدوغمائية العنيدة التي تقول بأن الاسلام لا يفصل بين الروحي والزمني

٣ - هناك ، نسبياً ، عدد قليل من الباحثين الذين يُطَبِّقون المنهج الماركسي (أو المصطلحات الماركسية) في دراسة المجتمعات الاسلامية . يرجع السبب في ذلك إلى الرقابة الرسمية والرقابة الذاتية التي تأتي من الجانب الاسلامي وإلى المنبت الاجتماعي - الثقافي لمعظم المستشرقين الغربيين . هكذا نلاحظ مثلاً أن الدراسات المتعلقة بمسألة الروابط بين الدين والمجتمع طبقاً للنموذج الاسلامي لا تزال فقيرة جداً ونادرة ، في حين أن الأحداث والتطورات الراهنة التي تجري في هذه المجتمعات ينبغي أن تجند كل قوى الباحثين من أجل انجازها .

٤ - بشكل عام فإن المرء لتصبية الدهشة بسبب الفقر المدقع للتفكير النظري الذي تنطوي عليه معظم المؤلفات المركزة على المجال الاسلامي . إن صيغ ومصطلحات الاسلاميات الكلاسيكية^(٩) لا تزال توجه إستمولوجياً الأبحاث الأكثر حداثة (بالمعنى الزمني للكلمة) . هكذا نلاحظ أن أحداً لم ينتبه حتى اليوم إلى مسألة الروابط العميقة التي تربط إستمولوجياً^(١٠) ما بين مختلف أنواع العلوم العربية الكلاسيكية المعروفة . فمثلاً نجد أن مصطلح « الأدب » الذي ينطوي على غنى كبير حسبياً كان قد استخدم في الفترة الكلاسيكية (والسلي) كان يشمل مختلف أنواع المعرفة السائدة آنذاك (يفته الدرامسون اليوم إلى أجزاء منفصلة وبمعثرة كالأدب بالمعنى الاختصاصي للكلمة (شعر ، نثر ، بلاغة) ، وعلم النحو والمعاجم ، والتاريخ السياسي ، والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي ، والتولوجيا ، والتفسير ، والقانون ، والفلسفة ، والتصوف ، الخ ...) إنني لا أريد أن أنفي عن هذه المجالات المعرفية بعض الاستقلالية والخصوصية النسبية والتي تتطلب تخصصاً ، ولكن الباحث المتعمق مدعو أيضاً إلى أن يتعامل عن خطوط القوة المشتركة التي تعبر أو تخترق جميع هذه المجالات المعرفية . إن هذه العلوم

(*) هذه هي الترجمة التي اخترعها للصفة *epistémique* التي هي مشتقة عن كلمة *epistémé* (الابستمي) . يعتبر الابستمي احد المصطلحات الأساسية في الفكر الحديث الذي يلموه ميشال فوكو وبنى عليه نظريته في كتابه : الكلمات والأشياء . من الواضح أن أركون أول من يطبق هذا المصطلح على الفكر العربي - الاسلامي من أجل تجديده وإدراجه ضمن الانقلاب الراهن - انقلاب معرفي وتاريخي وفلسفي - الذي تحدته العلوم الانسانية الحديثة . وهذا هو السبب الذي دفعني أنا أيضاً إلى الاهتمام بفكر ميشال فوكو وعاولته تقديري باللغة العربية . أرجو أن أتتمكن من تحقيق هذا الهدف - ولو جزئياً - في أقرب وقت (انظر مقالتي عن أركون في المعرفة السورية . عدد شباط ١٩٨٠ حيث يوجد تعريف مختصر لهذا المصطلح المركزي) [هذا ما تحقق في السنوات الأربع المتصرمة . فقد قدمنا عدة دراسات تخص فكر ميشال فوكو منها اثنتان في مجلة مواقف (انظر المجلدين رقم (٤٨) و(٤٩)) وواحدة في مجلة الكرمل (العدد ١٣) ثم واحدة أخرى في مجلة الوحدة (العدد رقم ٤) بالإضافة الى ترجمة « نظام الخطاب » كاملاً في العدد العاشر من الكرمل] . سوف نجتمع كل ذلك قريباً ونصلده في كتاب واحد مستقل .

تحدد ، وبدرجات متفاوتة ، أشكال الوجود الاجتماعي التاريخي ومضامينه طبقاً للمخطط التالي :



إن هذا الفقر النظري المدقع يبلغ درجة غير محتملة عندما يوهم هؤلاء الدارسون الغربيون بأن الاسلام الرسمي المعاصر (الذي وحده يحظى بالبحث والاهتمام مهملين بذلك إسلام الصامتين أو الذين صمتوا غصباً عنهم) يستعيد مقولات ومصطلحات وأهداف الاسلام الكلاسيكي نفسها ، أو حتى الاسلام الأولي (اسلام النبي والفترة الأولى) . إنني استهدف هنا تلك المؤلفات التبريرية - التمجيدية التي يكتبها بعض المؤلفين المتواطئين غير المختصين بالاسلاميات ، أو أولئك المحترفين الذين يبحثون عن بعض المآرب والنجاحات المادية . . .

ينبغي أن نمدد قليلاً من هذا العرض السلبي السريع للمؤلفات المتوفرة في اللغات الاسلامية واللغات الغربية والمتعلقة بالاسلام والمجتمع^(١٠) ، وذلك على ضوء المؤلفات الأكثر شهرة والأعظم فائدة . في الواقع كان هذا العمل قد أنجز في القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين^(١١) . ينبغي أيضاً الاهتمام بالأعمال الأكثر حداثة ليس عن طريق تسليط الضوء على اثنين أو ثلاثة من « الكبار » - كبار المؤلفين - ولكن بأن نأخذ بعين الاعتبار الاطروحات التي لا تعد ولا تحصى والتي تناقش في كل جامعات العالم بدءاً من عام ١٩٦٠ . أريد أن أتوقف هنا وأشير إلى ضياع كبير للطاقت فيما يخص هذه النقطة . فبالإضافة إلى أن الموضوعات نفسها تعالج في الوقت ذاته أو تعالج أكثر من مرة ويترك موضوعات أخرى كثيرة تنتظر بلحاح أن تدرس ، نجد أن نتائج ممتازة وقيمة تبقى في الظل وبعيدة عن أيدي الباحثين .

كيف يمكن لنا أن نشق طريقاً في هذا الفضاء المسدود والمنار والمطروق والمهجور في وقت واحد ؟ إن ملاحظتنا النقدية ترفض الاستقرار الهادئ والاطمئنان إلى الدروب السلوكية المهمة من قبل . إنها على العكس تحث على إعادة اجتياز الطريق من جديد ، وعلى مراجعة الأساليب التي أدت إلى تكوين المعارف والممارسات السابقة . وما أن المسلمين والمستشرقين يتفقون ، بشكل عام ، على إعطاء أهمية قصوى للعامل الديني الاسلامي ، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن مشروعية مثل هذا الموقف .

كيف يمكن أن نعرف ما هو موجود ؟

يشكل هذا السؤال ذو الطبيعة الفلسفية البحتة المطروح من قبل هينل قاعدة لكل التحريات الفكرية سواء في مجال الأديان التقليدية أو في مجال العلم الحديث . هكذا نلاحظ أن تصور ما هو موجود ومعرفته تختلف بحسب الأطر الاجتماعية السائدة للمعرفة . هناك دائماً أصل اجتماعي - تاريخي للتصورات *representations* (*) المشكّلة عما هو موجود (أي عن الواقع) ، وهناك دائماً أساليب منهجية ضرورية من أجل ترسيخ هذه التصورات وقولبتها ونشرها وإعادة إنتاجها بصفته معارف تخص كينونة الأشياء (جوهرها) وتخص المعارف العملية التي تتيح للإنسان أن يتلاعب بجوهر الأشياء ويعملها في اتجاه مصلحته .

هكذا ينبغي ألاّ تصيبنا الدهشة إذا ما افتقدنا ضمن هذه الظروف نظرية خاصة بالظاهرة الاجتماعية الكلية تحظى بإجماع الباحثين .

يمكن القول بأن تطبيق النظرية الماركسية في أنظمة سياسية محددة ، وفي خطط اقتصادية ذات اتساع هائل كان قد فتح حرباً أيديولوجية شعواء على المستوى العالمي بين ثلاثة مواقف أساسية . يتمثل الموقف الأول في الاتجاه التقليدي الذي استعاده الحميني ونشطه بعناد مغلّيق ، أو الذي يغذيه اليوم يوحنا بولس الثاني « بعذوبة إنجيلية » . وأما الثاني فهو الموقف الليبرالي الذي دون أن يرفض بشكل صريح البعد الديني في حياة الإنسان ، راح يقلص هذا البعد ويحط منه عن طريق تركيزه الشديد على أولوية الاقتصاد السياسي . وأما الموقف الثالث فهو يتجلى في الحظ الاشتراكي - الشيوعي الذي يخضع التاريخ كله إلى نظام الانتاج والتبادل السائد في كل فضاء اجتماعي - تاريخي (أي في كل مجتمع) . ليس هناك أي ملتقى وطني أو عالمي ، سياسي ، اقتصادي أو ثقافي ، ليس هناك من خطاب رسمي أو خاص ، جامعي ، ديني ، أدبي ، صحافي أو مدرسي ، ينبجو من التنافس المحموم بين هذه الأيديولوجيات الثلاث . ليس مستغرباً ، والحالة هذه ، أن تشهد كلمة الترميم والتصلّيح *bricolage* التي أطلقها كلود ليفي ستراوس في كتابه الفكر الوحشي مستقبلاً زاهراً واستخداماً مستمراً من قبل الباحثين ^(١٦) . ذلك لأن الفكر المعاصر يبني ويشيد أنظمة أيديولوجية قسرية بمعونة بقايا أو نصف من المعارف المستنبطة من علوم متعددة كالتاريخ وعلم الاجتماع والاقتصاد والبيولوجيا وعلم السياسة ، الخ يجهّد الفكر العلمي من جهته في الحفاظ على هيئته واحترامه (في مواجهة الأيديولوجيا) بأن يمتنع عن التدخل في أي مجال يخرج عن دائرة اختصاصه .

ما حاجتنا إلى كل هذه الاعتبارات والقضايا التي يتخبط فيها الغرب ، يقول لي ذلك الشاب المسلم الغاضب والواقئ من « إيمانه » ومن الحقائق التي يستنبطها من ذلك الايمان ؟ إن

(*) تعتبر كلمة *representation* من الكلمات المفتاحية في الفكر الحديث . وهي على الرغم من بساطتها الظاهرية تطرح إشكالاتها فيما يخص نقلها إلى العربية . وقد حاولت فيما سبق أن أترجمها بكلمة « تقديم » أو « تثيل » إلا أنني اكتشفت نقص مثل هذه الترجمة . اعتقد أنه من الأفضل تفسيرها بجملة كاملة كان نقول : إنها الصور التي ما يتشكل في أذهان الناس من صور عن الواقع والآراء والأشياء .

النظرية الشمولية والنهائية المطلوبة بإلحاح كانت قد وجدت في القرآن ووضحت منذ أربعة عشر قرناً . ولم يبقَ على الناس - كل الناس - إلا أن يطبقوا سياسة واقتصاداً ونظماً تعليمياً وتفسيراً شاملاً للعالم كان قد وُجد وطُبق من قبل في زمن محمد ، في ذلك الزمان الأصيل الذي يعلو على كل الأزمان ...

إن هذا الصوت الجماعي الملحاح والأمر والعائق ليس غريباً عني . إنه يملأ بصرخاته واحتجاجاته وتأكيدهاته القاطمة ليس فقط المجتمعات الاسلامية وإنما أيضاً المؤتمرات العامة والحلقات الدراسية في كل أرجاء العالم . إنه إذن يشكل بعداً لا يمكن الاحاطة به من أبعاد المشكلة المطروحة : كيف ينبغي معرفة ما هو موجود في المجتمعات القديمة والحديثة ؟

هل ينبغي أن نطلق من تعريف محمد للدين والمجتمع ؟ أم هل نتبع الطريقة التجريبية فنجهد في حصر كل تظاهرات العاملين الديني والاجتماعي ووصفها في العالم الاسلامي أمس واليوم ؟ كلا المنهجين كان قد اتبع من قبل ، وكلاهما له مخاطره . ففي الحالة الأولى تقع في خطر القبلية والأفكار المسبقة ، وفي الحالة الثانية نتعرض للتبعثر والانتقائية والوظيفية . أيًا يكن المنهج الذي نتبعه فإننا لن نستطيع تجنب العقبات الخاصة بمصطلحات العلوم الاجتماعية التي هي في الوقت ذاته ملحة وخطرة وغير دقيقة . أريد أن أتحدث عن الميث « الأسطورة » ، والمعتقدات ، أو الاعتقاد ، والشعائر ، والمقدس (أو الحرام باللغة القديمة) ، والرمز ، والعلامة ، والمخيال ، والمغلاطي ، واللاعقلاني ، والواعي ، واللاواعي ، والديني أو المندس والعلمانية والعلمنة^(*) ، ونظام الانتاج ، والطبقة الاجتماعية ، الخ ... يمكن أن نطيل القائمة أكثر من ذلك ، ولكن المصطلحات التي عدناها تكفي وحدها في تبيان أن كل مصطلح يجلبنا إلى مفاهيم ومعانٍ متطاوله وضبابية وقابلة للاستغلال في اتجاه عمومي أو دقيق ، أو إيجابي أو سلبي ، وذلك تبعاً للاتجاه الفكري السائد أو لضغط المحيط الايديولوجي أو لاهداف الباحث . مع ذلك فإن بإمكاننا أن نوجه إلى هذه الترسنة من المصطلحات ذات القابلية الكبرى للاستخدام الايديولوجي الملاحظات التالية التي تساعدنا في تقديم البحث :

١ - كان هناك دائماً في الثقافة الخاضعة لمصطلحاً وموضوعات لأديان الكتاب (يهودية ، مسيحية ، إسلام) ولل فلسفة الاغريقية توترٌ ما بين الاسطورة والعقل *muthos et logos* ، وما

(*) يقصد أروكون بالعلمانية *laïcisme* الاستخدام السلي للعلمنة *laïcité* ، أي رفض دراسة الأديان في المدارس الأوروبية ، واعتبارها شيئاً غير موجود . يمثل هذا الموقف رد فعل عنيفاً ضد رجال الدين في أوروبا ، وقد كان مبرراً في وقته (إبان صعود البورجوازية) وذلك من أجل أن يتنزع العقل الأوروبي استقلاله الكاملة بالقياس الى العقل الديني المؤسس على الكتابات المقدسة . ولكنه الآن لم يعد مبرراً خصوصاً بعد أن ترسخت العلمنة في بلد كفرنسا وفصلت الدولة عن الدين . وإنه لفريد دراسة الأديان كأنظمة فكرية مغلفة اشتغلت في الماضي بشكل جبار (كل الكلمات التي تنتهي بـ *isme*) تتخذ في اللغات الأوروبية معنى سلبياً الى حد ما لأنها تدل على الأنظمة الفكرية المغلفة ، في حين أن الكلمة التي تنتهي بـ *ité* هي إيجابية : مثلاً :

rationalisme (عقلانية) و *rationalité* (عقلانية) و *Scientisme* (علموية) و *Scientificité* (العلمية) .

بين الرمز والعلامة أو الإشارة ، وبين المعنى والحرف ، والمجاز والمفهوم ، وبين المخيالي والعقلي وبين القواعد النحوية للغات الطبيعية والمنطق الشكلي المبني نتيجة التصنيفات العقلية المعروفة بالمقولات ؛ لم يكن هناك في الاسلام حدود واضحة ونهائية ، كما يدعي بعض الكتاب التسرعين ، ما بين (الأسطورة - الرمز - المخيالي - والمعنى الباطني ، المنطق التعددي الملحق بالشريعة ، ثم (المنطقية المركزية - العلامة - الإشارة - الحرف - العقل الشكلي التصنيفي) الملحق بالجهة السنية . إن هذا الرأي السائد ليس إلا تحليلاً تجريدياً ومثالياً يعتقد أن بإمكانه معرفة الأفكار والأعمال الثقافية بغض النظر عن منابتها واصولها الاجتماعية socio — genése .

في الواقع ، إن التوتر ما بين أساليب التصور وطرق تشكيل المعارف والتعبير عنها ينبغي أن يدرس دائماً من خلال الأطر الاجتماعية التي تنتج هذه المعارف والتصورات ، ومن خلال الضغوط السياسية التي تقود مختلف الفئات إلى إيجاد أجوبة تناسبها . إنه لمن المؤكد أن الضرورات السياسية للدولة الأموية والعباسية كانت قد دفعت مجموعات المثقفين إلى تأسيس علم للنحو ، والمعاجم واللغة الإدارية والتفسير والقانون ، والتاريخ (كتابة التاريخ) الموجهة كلها نحو تلبية الحاجيات الملحة : من اتصالات ، وتبرير للسلطة ، وتوحيد الأصقاع حول مركز يتمثل (بالدولة - الأرثوذكسية - الحقيقة) ، واستيعاب النشاط واللامتلازم (العناصر غير المنسجمة) . إذن كانت الأولوية آنذاك تتلخص في تقديم تعريفات مبسطة ، وتفسير لفظي للقرآن (تفسير ظاهري يستخدم نفس كلمات القرآن تقريباً) واستخدام لغة ملموسة ومعموسة تتلاءم مع التجربة المعاشة ومع العقل العملي المتصلق « بالחס المشترك » . هكذا راحت الفئات غير المنسجمة ، وفئات المعارضة تسعى إلى تثبيت أنظمة رمزية وثقافية مستعارة من الاسلام قليلاً أو كثيراً خارج سلطة الدولة الارثوذكسية وفي معظم الأحيان ضدها .

ينبغي ، ضمن هذا المنظور ، دراسة أعمال أولئك الذين اشتغلوا أو كتبوا ضمن خط جعفر الصادق (حلقة جعفر) (م ١٤٨ هـ / ٧٦٥ م) ، والمثقفين (المثقفين) أو التجمعين حول المأمون .

٢ - كان هنري كوربان مميزة أنه أول من ركّز على أهمية المخيال imaginaire في الفكر الاسلامي ، في الوقت الذي راح فيه اسلام الاغلبية السني يركّز على مفهوم الاسلام العقلاني والشرعي والشعائري والمعياري والوظائفي والغريب عن كل خرافات و « تركيبات » الخيال . لكن هنري كوربان كان قد أهمل التاريخة العميقة والمنشأ القديم للتنافس المشهور بين الخيالي والعقلاني . ذلك أن ابن رشد (١١٩٨ / ٥٩٥) وابن عربي (١٢٤٠ / ٦٣٨) اللذين مرّ لمضادتهما الواحد بالآخر ، يطرحان على المؤرخ مشكلة نفسية - اجتماعية - ثقافية ضخمة تلخص في السؤال التالي : ما هي الأسباب السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى فشل ابن رشد في الوسط الاسلامي ونجاحه في الوسط اللاتيني المسيحي ؟ ثم ما هي أسباب ازدهار « الخيال الخلاق لابن عربي » (١٣) في المشرق الشيعي خصوصاً ، وفي المغرب الاسلامي أيضاً الذي كان قد اخترقه تيار صوفي قوي بدءاً من القرن السابع والثامن الهجري / الثالث عشر والرابع عشر الميلادي (١٤) ؟

٣ - إن مصطلحات العلوم الاجتماعية لا يمكن أن تجمد في تعريفات وتحديدات أحادية الجانب . إنها عندئذ لا تختلف في شيء عن التولوجيا التقليدية . لذا ينبغي أن يتلاءم مضمونها مع الديالكتيك الاجتماعي الخاص بكل مجتمع وبكل حقبة تاريخية . إن المفهوم الميث « الأسطورة » قيمة توضيحية وثقافية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعاً جديداً للعمل التاريخي . وهذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي . هكذا نلاحظ كيف أن فئة بشرية ديناميكية تستبدل بالنظام الرمزي القديم السائد نظاماً رمزياً جديداً . إن الحكايات التوراتية والخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري . هكذا نلاحظ كيف أن العمل الاجتماعي - التاريخي الذي أنجزه النبي في مكة والمدينة كان مصحوباً دائماً بمقاطع من القرآن ، أي بخطاب ذي بنية ميثية^(٥) (أسطورية) .

(٥) تعريف الميث : لا يمكن ترجمة كتابات أركون ، والدراسات السوسولوجية والانتروبولوجية بشكل عام ، إن لم يوضَّح بادئ ذي بدء مفهوم مركزي وهام جداً هو مفهوم الأسطورة . وفي البداية كان أركون ميالاً إلى ترجمة كلمة «mythe» الفرنسية كما هي - أي ميث - إلى اللغة العربية . وكان يخشى أن يؤدي استخدام كلمة أسطورة إلى اللبس وسوء التفاهم نظراً لعدم تبلور هذا المفهوم في اللغة العربية بالمعنى الانتروبولوجي الحديث ، وذلك لسبب بسيط هو انقطاع العرب عن الاسهام الفعال في تطوير العلوم الانسانية الحديثة . لكي نفس حجم المسافة التي تفصل الثقافة العربية الراهنة عن الثقافة الأوروبية فسوف أعطي هنا تعريف كلمة أسطورة كما وردت في لسان العرب وكما هي واردة في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية .

جاء في لسان العرب ، مادة سطر : والأساطير : الأباطيل ، والأساطير أحاديث لا نظام لها واحدها إسطار وإسطارة بالكسر واسطير واسطيرة وأسطور وأسطورة بالضم . (هذا كل ما هو موجود ، وهو شيء طبيعي لأن لسان العرب لم يكتب في القرن العشرين ولم يشهد ازدهار العلوم الانسانية الحديثة لكي يطور من تعريفاتها ومفاهيمها ، ولكن الشيء غير الطبيعي هو أن القاموس العربي الحديث لم يفعل شيئاً أفضل ، أو بالأحرى هو غير موجود حتى الآن) .

جاء في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية طبعة ١٩٧٥ ، بالإضافة إلى ما نقله أركون التعريفات الستة التالية :

- ١ - الأسطورة mythe هي : تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكن تدخل الخيال الشعبي أو التراث قد غير إلى حد كبير من صفته الواقعية (باتجاه التضخيم طبعاً) : أسطورة دون جوان ، أسطورة نابليون .
- ٢ - عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية . أسطورة الكهف عند افلاطون .
- ٣ - تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي : أسطورة العصر الذهبي .
- ٤ - صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما وتقوم بوظيفة التناضح لعملها : أسطورة الاضراب العام .

لكن هذه (الأسطورة) الأولية تصبح فيما بعد تكرارية وعملاً وظيفية محافظة واسترجاعية وتقنيّة وحتى غموضيّة مُسطرة عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطاطها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة وعلى التفاوت الاجتماعي والطبقي القائم . إن الميث عندئذ لا تعود ابتكاراً وخلقاً جماعياً حيث تجد كل الجماعة هويتها فيها ، وإنما تصبح نوعاً من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجّهي النظام الرمزي الموروث . هذا هو بالضبط الموقع الذي مثله الأمميون والعباسيون بالقياس إلى الخطاب القرآني الذي حوّلوه إلى نص مُثَبّت وعقد في مصحف مغلق راح يُستغل منذ ذلك الحين باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التي تحدد المفكر فيه (ما يمكن التفكير فيه) على المستوى المعرفي ، وتحدّد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي . إن القادة الحاليين للمجتمعات الإسلامية المعاصرة يفعلون الأمر ذاته عندما يستشهدون في كل مرة بالنصوص القرآنية من أجل تبرير وترسيخ ممارساتهم السياسية والاقتصادية الجديدة (استراتيجية التبرير والبحث عن الشرعية) .

٤ - إن الملاحظات السابقة تضطرننا إلى طرح مشكلة التمييز ما بين المصطلحات (*) الأربعة التالية :

إنشاء الرؤيا الأسطورية : Mythification . إنشاء الرؤيا الخرافية : mythologisation .
التموه والتوهيل : mystification . الأدلجة : idéologisation .

والصعوبة تتعلق خصوصاً بمسألة التمييز بين المصطلح الأول والمصطلح الثاني . في قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية نجد مادة mythifier (أسطر ، يؤسطر) ، ولكن لا نجد mythologiser ، على الرغم من أن مادة mythe تحظى بسبعة معاني مختلفة تتراوح ما بين : معنى « حكاية الأزمنة الخرافية التي تروي قصص الأبطال والألهة ، مصاغة بشكل مجازي أو رمزي ، والتي تعبر عن تعميمات تاريخية وجسدية وفلسفية واجتماعية كبرى » ومعنى : « ما هو مخيال تماماً ، وعابر عن الصحة بإطلاق (ما هو كاذب) » .

نلمح في هذين التعريفين وجهة النظر الوضعية : ففي التعريف الأول هناك مزج ما بين

٥ - تصور تبسطي ومشوه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما (حادثة ، فكرة ، عاطفة) معترف بها من قبل أعضاء الجماعة والتي تشترط آراءهم وأعمالهم . مثلاً : « ولكنهم ليسوا بجانين بما فيه الكفاية لكي يعتقدوا بأن أسطورة الجزائر الفرنسية قد اتخذت صفة الأمر الواقع أكثر فأكثر » .

٦ - ما هو خيالي صرف وعابر عن كل حقيقة . هذا التعريف الأخير يطابق التعريف العربي (لسان العرب) ، ويتناقض التعريف الانتربولوجي الحديث الذي يعتبر أن كل أسطورة تحتوي على جزء ولو ضعيف من الحقيقة ، ثم يكبرها الخيال وينميها .

(*) يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أننا لم نستطع أن نجد هذه المصطلحات مقابل بالغة العربية ، وما نقترحه هنا هو مجرد تفكير أولي بهذا النوع من المقاييم التي لم تدخل بعد إلى الفكر العربي (من الواضح إذن أن الأسطورة غير الخرافة ، ويتنفي منذ الآن فصاعداً أن نميز بينهما في اللغة العربية الحديثة . فالأولى لها نواة في الوجود والواقع في حين أن الثانية مختلفة تماماً . كما أن الأسطورة مرتبطة بالمجاز وتحريك المشاعر (نقول لغة أسطورية أو شعرية أو دينية) .

مستويات مختلفة من الواقع ، وفي الحالة الثانية نلمس الاحتقار الكامل لما هو تخيال ، في الوقت الذي نشهد فيه اليوم مدى الأهمية الكبرى التي يوليها علماء الاجتماع والانتروبولوجيا للتخيلات الاجتماعية l'imaginaire social . نلاحظ عدم التمييز بل والخلط بين هذه المفاهيم حتى عند المفكرين المختصين الذين يدعون العقلنة الكبرى المطبقة على الكتابات المقدسة من قبل ر . بولتمان مرةً بالأسطورة (لا أسطرتها) démythisation ، وسرة بتزع الرؤيا الخرافية عنها démythologisation^(١٥) . إن كلمة mythologie تعني في الوقت ذاته « مجموعة الأساطير التي تنتمي إلى شعب من الشعوب أو إلى حضارة أو دين من الأديان » وتعني أيضاً « الدراسة العلمية الخاصة بالأساطير mythes بأصلها ومذلولها » (القاموس : لاروس الكبير للغة الفرنسية) .

يحيينا هذا الاضطراب والخلط وعدم التمييز بين المصطلحين إلى ذلك التوتر أو التناقض ذي الأصل الاجتماعي والسياسي بين هؤلاء الذين يتجون التركيبات الميثية (الأسطورية) ويفذون خيالهم بها ويعيشون عليها ، وأولئك المختصين الذين يصنفون ويقسمون ويفسرون الأساطير بواسطة العقل العلمي الذي يفترض إمكانية عدم التأثير (أي التخلص تماماً) من سلطة الخيال الجماعي . إن هذا الجزء المستهك من الأساطير والذي لا يعترف به العقل العلمي هو ما سوف أدعوه بـ « إنشاء الرؤيا الخرافية mythologisation » ذلك أنه تحت تغطية الفكر العلمي (من مفردات ومناهج تحليل واستنباط وتوجه نقدي) فإن العقل يدعم ويقوي تصورات معينة لها قدرة كبيرة على تعبئة الجماهير . إن معالجة « الميث » من قبل الفكر الانتروبائي والتاريخي والفيلسوفي الذي ساد القرن التاسع عشر توضح بشكل كافٍ وشاف هذا النوع من الممارسة ، بالإضافة إلى تلك الأدبيات « العلمية » المزعومة التي تجدد في القرآن كل اكتشافات العلم الحديث ! نستطيع أن نقول ضمن هذا المعنى بأن « إنشاء الرؤيا الخرافية » هي العملية المعقدة التي بواسطتها ينبغي على كل مجتمع أن يولد دون توقف شروط مصداقية ووظيفية نظام التصورات الذي يدعم نوعيته وأساسه . في مثل هذه العملية نجد أن الجزء الخاص بـ الأسطورة mythification من الصعب تحديده وعزله . فمثلاً نجد أن الأسطورة تلعب دورها على مستوى التعبير الرمزي الذي يقدمه الأنبياء والفلاسفة والشعراء للحالات المحدودة للوضع البشري كالموت والحياة والحب والعدالة و « الرغبة العميقة في البقاء والخلود » . إن البنية اللغوية الصرفة للخطاب الديني والخطاب الشعري تكفي في البرهنة على صحة التمييز الذي أقره^(١٥) ما بين (mythification et mythologisation) .

الأسطورة وإنشاء الرؤيا الخرافية

يمكن اقتراح تمييز مماثل من أجل التفريق ما بين إنتاج الأفكار Idéation والأيدولوجيا . هذان المفهومان يركزان على الأفكار وليس على الصور والرموز . أي على عقلانية اللغة وليس على طاقاتها الإيحائية المجازية . يُعرف المصطلح الأول (idéation) بأنه الجهد الذي يقوم به المفكر من أجل تنشيط الأفكار التي تشكل نظاماً فكرياً ما ، وتوسيعها وإغنائها وتجديدها ، والتحقق من مدى تطابقها مع الواقع . وأما الأيدولوجيا ، فهي على العكس ، تهتم باختبار بعض الأفكار التبسيطية المستقاة عن قصد مسبق ، والتي هدفها تعبئة القوى الاجتماعية

(الجماهير) للقيام بأعمال محددة . هناك جزء من التطابق أو الصحة الفكرية idéation في كل أيديولوجيا نصالية كما أن هناك جزءاً من الأسطورة في كل رؤية خرافية (mythologisation) . ولكن الأيديولوجيا المتحصنة والمهيمنة تتحول إلى نظام فكري وعمل فكري وتصل في بعض الأحيان إلى حد خلق الفكر الحر والنقدي .

٥ - مثال آخر يوضح ضرورة رفض كل تسلط عقائدي لمفاهيم محسوبة « شغالة » (*) كالزواج المتعاضة التالية : ديني / علماني ، روحي / زماني ، مقدس / مدنس أو دنيوي . إن الأسلوب الذي اتبعه الاستشراق في نقل هذه المصطلحات إلى المجال الإسلامي وتطبيقها عليه يعبر تمام التعبير عن النظرة الانتوغرافية (الأوروبية المركزية) التي لا تزال تهيمن على الكثير من الدارسين والمراقبين الغربيين . يحمل هؤلاء المستشرقون عادة « الوسط الاجتماعي والسياسي وكل الظروف المرافقة لها والتي أتاحت فرض التمييز ما بين الكنيسة / والدولة ، وما بين الديني / والعلماني في فرنسا على وجه الخصوص . كان رينان قد عبر بوضوح عن الرهان الخاص بهذا الصراع عندما قال : « إن العلمنة هي الدولة المحايدة التي تقف بين الأديان » . إن الأمر يتعلق إذن بمحاولة التخفيف من حدة الصراع الدائر بين الطوائف المختلفة عن طريق الامتناع عن التدخل في الشؤون الدينية . هكذا راحت تتشكل عملياً علمانية كفاحية في فرنسا مضادة للكهنة ، وصراع ما بين المؤمنين وغير المؤمنين . لكن الأشد خطورة من ذلك نشوب الصراع بين المتحمسين لالغاء دراسة الأديان في المدارس العامة وبين أولئك الذين يريدون تعليم الأديان في المدارس . هكذا راحت هذه المسألة ذات الطابع السياسي والاجتماعي تبدو وكأنها مسألة فلسفية ، في حين أن الرهان الفلسفي الحقيقي للعلمنة بصفتها موقفاً مفتوحاً للروح أمام كل قضايا المعرفة ، اختفى عن الأنظار وأزيع من محله لصالح النقاشات الجدالية والأيديولوجية التي تشغل الأحزاب السياسية .

هكذا غاب عن أنظار الجميع أنه إذا كان الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة ممكن التحقق وضروري أصلاً ، فإن القضاء التام على عنصر التقديس سواء اتخذ أشكال العقائد الروحية أو الاعتقادات الدينية أو الممارسات الشعائرية لم يتحقق حتى اليوم في أي مجتمع من المجتمعات البشرية . ما ينبغي أن نقوله بخصوص المجتمعات الإسلامية ، هو أن هذه المجتمعات لم تستطع حتى الآن أن تغرز بورجوازية إنتاجية قوية بما فيه الكفاية لكي تستطيع أن تفرض هذا الفصل القانوني ما بين السلطة السياسية والسلطة (أو بالأحرى السيادة) الروحية . على العكس من ذلك نلاحظ أن « العلماء » (= رجال الدين) كانوا قد احتكروا الوظيفة القانونية والتشريعية التي ارتبطت ، استميتياً ، باللغة التولوجية بدءاً من الشافعي على الأقل (م ٢٠٤ / ٨٢٠)^(١٦) . إن التحليل الدقيق والصحيح لمسألة الروابط ما بين الدين والمجتمع

(*) هكذا شئت أن أترجم الكلمة الفرنسية opératoire التي تعني المصطلح الناجح الذي إذا ما طبق على مجال معرفي ما أعطي نتائج طيبة وإيجابية ، فهو إذن شغال ومتنج .. إنني أعرف أن بعضهم سوف يجد في هذه الترجمة شيئاً من « العامية » ، ولكنني أعتقد أن كلمة شغال تعبر تمام التعبير عن المعنى المقصود وهذا هو المهم . هناك أيضاً كلمة (fonctionnel) بمعنى وظائف أو شغال أيضاً .

يتخذ هنا أهمية قصوى نظرية وعملية . مهما تكن سيطرة العقائد الدينية قوية وجبارة على النفوس ، فإن من الممكن تغييرها وتقليصها وحذفها نهائياً عن طريق طبقة إجتماعية جديدة التي ينبغي عليها لكي تستلم السلطة أن تقترح نظاماً جديداً للمقيم مختلفاً عن أنظمة الطبقات المنافسة التي ترسخ العقائد الدينية . نضرب مثلاً على ذلك البورجوازية الفرنسية التي أتت بالعقل الأعلى la raison suprême وحق التصويت العام وأحلتها محل القانون الإلهي وأرستقراطية النبلاء . أو العقل البروليتاري المضاد للديكتاتورية القيصرية والأرستقراطية الروسية ، الخ

بالمقابل نجد أن التصورات الدينية المؤيدة من قبل رجال الدين الذين ليس لهم سلطة اقتصادية توهم بالتداخل الذي لا يمتزج (تداخل عضوي) ما بين العامل الديني والاجتماعي والسياسي . سوف نعود إلى مسألة انتشار هذا الوهم الكبير الذي ترسخه اليوم كل الخطابات الاسلامية المعاصرة ، ونتجح في ذلك بسبب غياب بورجوازية قادرة ومالكة لجهاز إنتاجي صلب ، أو بروليتارية منظمة وقادرة على أن تفرض خطأ سياسياً محدداً وواضحاً . نلاحظ أمام أعيننا اليوم تشكل طبقات أو بالأحرى بدايات طبقات إجتماعية في كل المجتمعات الاسلامية وذلك منذ الخمسينات والستينات . ولكن نلاحظ أيضاً أنه حتى المثقفون الذين يفترض فيهم أن يتنحوا خطاباً لا أسطورياً ولا تقديسياً يدين هذا الوهم العتيق (وهم أن الاسلام على عكس بقية الأديان يخلط ما بين الروحي والزمني) يفعلون العكس ويرددون دون ملل أو تعب أن الاسلام هو دين وقانون ونظام عمل سياسي واقتصادي وثقافي . صحيح أن هناك وجهاً أحادياً للخطابات الاجتماعية الاسلامية المرتكزة على أطر اجتماعية - ثقافية غير متميزة بما فيه الكفاية ، ولكن لا ينبغي علينا أن نستنتج من ذلك (من هذه الحقيقة السوسيولوجية) أن العلاقة : « اسلام - سياسة - مجتمع » تنطوي على خصوصية أونطولوجية (أي خصوصية ازلية أولية لا تحتزل تميزه عن بقية الأديان الأخرى) .

٦ - كنت قد ذكرت ذلك الوهم المركزي الكبير الذي يملأ الفكر الاسلامي والذي يقول بأن التنظيم السياسي والقانوني للمجتمع ليس من إنتاج مشرّع بشري وإنما هو توضيح وتطبيق لكلام الله تم بواسطة الجهد التفسيري (اجتهاد ، استنباط ، تفسير) النمذج والمحدد من قبل أصول الدين وأصول الفقه . لكنّ وهما ضخماً كهذا يستمر كل هذه الفترة الطويلة ويعبر القرون ، وينتشر في أوساط اجتماعية - ثقافية شديدة الاتساع يصبح بالضرورة ، أحد المعطيات الأولى للتاريخ . إننا إذ نعمل هذا الوهم ونحذفه من منظورنا بحجة أننا نريد أن نهتم فقط بالواقع الملموس (كما يفعل الوضعيون) ولكن الذي لم يلمحه المؤمنون ولم يفهموه ، والذي يعرّبه التحليل التاريخي وحده ، فلنما نحرم أنفسنا بذلك من تجارب معاشية تتيح لنا أن نفهم الزمن البشري في كل أبعاده . إن تاريخ المؤرخ لا يمكن أن يصبح قصة حقيقية إلا إذا نظر للحكايات الخيالية الوهمية بعين الاهتمام ووضعها في مكانها الذي تستحقه ، لأنها كانت قد غذّت وعي البشر زمناً طويلاً . إن المجتمع يبدع ويعيد باستمرار نظاماً للكلمات والمفاهيم يقع فوقه نظام الاشياء أو دونه أو ما وراءه . إن المعرفة العلمية تهدف إلى تحقيق التوافق أو التطابق ما بين الكلمات - المفاهيم وما بين الترتيب الحقيقي للأشياء (النظام الحقيقي للأشياء) متجاوزة

بذلك الأنظمة التجريبية المفروضة من قبل المجتمع . ولكن بما أنها - أي المعرفة العلمية - تحذف الأوهام الشغالة (الوظيفية) في المجتمع (باعتبار أنها ليست حقائق مادية ملموسة) فإنها بذلك تحدث تأثيراً مقصوداً ومتخلفاً جداً عن الواقع الكلي . وهكذا نجد أن التطابق الذي أقامه الفكر الاسلامي بين المعاني (أو الصيغ) القرآنية وبين نظام الأشياء في المجتمع والتاريخ والعالم كان مفهوماً على أنه شيء طبيعي أرادته الله . وعندما جاء الفكر النقدي لكي يبين أن الأمر هنا يتعلق بظاهرة اجتماعية - ثقافية للتقديس ولتحوير الواقع كان دائماً ضعيفاً في الاسلام ومؤقتاً لدرجة أنه لم يستطع تحوير العقول حتى اليوم . إحدى اللحظات التاريخية المعبرة عن هذا التوتر ما بين السلفية التقوية وما بين المعرفة النقدية للوقائع والأشياء كانت قد حصلت في القرن الثالث والرابع للهجرة (١٧) / التاسع والعاشر الميلادي .

٧ - لكي ندقق أكثر كل هذه المعلومات السابقة ، ولكي نفتح مجالاً واسعاً للتحريي والبحث في ميدان سوسيولوجيا الاسلام (١٧) فإننا سنتقطع التوضيح الرابع الذي قدمه إي - بولا (E. Poulat) . يقول :

« ليس العامل الديني بحد ذاته حقيقة ملموسة يمكن ملاحظتها إننا لا نلتقط منه إلا بعض التعابير والوسائل الناقلة : من إشارة وكلام وأشياء ونص وبناء ومؤسسة وجمعية واحتفال واعتقاد ومكان وزمان وشخص وجماعة ، وحتى عندما نفهمه كموقف أو كمزاج ، كل شيء يشير إلى العامل الديني مع بعض التلويحات المختلفة ، دون أن تتمكن من تحديده أو الاستكشاف به . إننا متأكدون من هذه الحقيقة : إن العامل الديني هو بالطبيعة شيء مركب وغير منفصل عن المقصد والمهدف المراد منه (تماماً كالمعمل الأخلاقي) وهو مستقر بشكل متكامل . وعندما يفكك لا يبقى منه إلا العنصر القابل للتقديم الموضوعي : أي الشخص الذي يمارسه » (١٨) .

هكذا نستطيع أن نفحص حجم التداخل بين العامل الديني والعامل الاجتماعي ، أو بين الانسان باعتباره إرادة متصرفة بالحرية وعمر كماً من قبل دوافع دينية وبين المجتمع باعتباره فضاء ضرورياً - للاستقطاب - إسقاط الانسان لمشاعره فيه أو عليه - وللتعبير عن الأهداف والمقاصد البشرية . ليس هناك من تعبير واحد ، ليس هناك من ناقل واحد مما عُدد سابقاً (إشارة ، كلام ، ...) يمكن اعتباره كلياً ذا طبيعة دينية أو اجتماعية . ولهذا السبب فإن الوصف الأكثر استقصاء وشمولية لتصورات ما هو ديني واجتماعي يترك دائماً وراءه منطقة غير محددة . ولكن ألا نستطيع أن نقول الشيء نفسه بخصوص العامل السياسي والعامل الثقافي ؟ ألا يكون إذ ذاك قد أرجعنا إلى تلك العلاقة الأكثر جذرية والأكثر قسرية - على الرغم من أنها خاضعة هي الأخرى لكل التحولات - التي تربط الانسان بالمقدس ؟ أن يعتبر الإنسان نفسه متديناً أم غير متدين ، مؤمناً أم غير مؤمن فإنه يميل دائماً إلى تقديس أعماله الأساسية بوساطة وسائل ودرجات متنوعة . إذا كان التقديس الذي تم بوساطة وسائل وأساليب دينية قد اعتبر متوقفاً من الناحية الأنطولوجية فإن ذلك يعود إلى مسألة الزمان والمكان اللذين يتم فيها تشكل رؤيتنا ونظرتنا للأشياء ، واللذين كانا قد شكلاً طيلة قرون وقرون من قبل النظام التوسعي والكلياني للعمل التاريخي المتمثل بأديان الكتاب خصوصاً . إن كل محاولة لتفسير وفهم المجتمعات التي ترسخت

فيها هذه الأديان ينبغي أن تهتم بهذه النقطة وإلا ضاعت في متاحف جمع المعلومات والملاحظات التي ليس لها نهاية .

لترك المجتمع يتكلم . . .

إنه لواقع أن المجتمعات تتكلم ، وأن خطاباتنا متعددة ومتنوعة بحسب الجماعات والطبقات والفئات والزمزم التي تنجح في أن تعبر عن نفسها . إن الأديان تساهم في إنتاج الهرمية الاجتماعية (تفوق بعض الطبقات على البعض الآخر) وفي الحفاظ عليها . إن هؤلاء الذين يعرفون القراءة والكتابة يشكلون فئة متميزة بحد ذاتها ، وخصوصاً أولئك الذين يساهمون عملياً في ترسيخ السلطة المركزية وتوسيعها والتبرير لها يحتلون المركز الأول في المجتمع . إنهم يحددون ويعيدون إنتاج قواعد (علم النحو) الثقافة الرسمية ، ويشكلون الأرثوذكسية الدينية والقانون « الطبيعي » أو « الوضعي » الخاص بتنظيم الأمور السياسية والاقتصادية . كما أنهم هم الذين يحددون بنية اللغة وبلاغتها وعلم معانيها ، ثم يحددون القوالب والموضوعات الخاصة بالمعرفة الفلسفية ، ثم أشكال وطرائق علم الجمال ، الخ . . . أما في المجتمعات التي ليس لها كتابة - لا تزال موجودة في المجتمعات الإسلامية - فإن كلام القدماء المخلد من قبل العقلاء (عقلاء القبيلة) يتمتع بسيادة وإهمية مشابهة لكلام التيلوجيين والفقهاء والنحويين وكتاب التاريخ الموجودين في الأنظمة المؤسسة على العصبية التي تربط بين الأشياء التالية : دولة - كتابة - ثقافة رسمية - أرثوذكسية دينية . يضاف إلى ذلك أنه فيما يخص الوحدات الاجتماعية المصغرة فإن أعضاء الجماعة يتوصلون إلى التعبير عن أنفسهم في خطاب مشترك .

إنها لظاهرة جديدة أن تتمكن كل قطاعات المجتمع من التحدث والتعبير عن نفسها . وهي ظاهرة خاصة بالعصر الحديث ولا يمكن أن تتحقق إلا في مجتمع ذي نظام سياسي يضمن حرية التفكير والتعبير والنشر . لهذا السبب فإننا نستطيع أن نحدد طبيعة نظام سياسي في مجتمع ما بمدى قبوله بتدريس العلوم الاجتماعية وازدهارها فوق أرضه أم لا . إنه لا يكفي أن يكرر بعضهم دون كلل أو ملل أن المجتمعات الإسلامية هي مجتمعات غير مدروسة أو مساء درسا وفهمها sous — analysées ، وإنما ينبغي أن نحدد بدقة العقبات الأساسية والصعوبات المرحلية التي تجبر كل الدارسين على أن يستعيدوا نفس الأطر الفكرية والتفسيرية الخاصة بالخطاب الإسلامي المعياري والتقليدي المغلقة بقشرة تحديتية أثبتت فشلها وخطورتها . إن عناوين الكتب والمقالات الأكثر حداثة (بالمعنى الزممي للكلمة وليس بالمعنى العلمي أو الفكري) توضح مدى القوة المعركة للإسلام والتي لا تزال تهيمن على نظرة الدارسين وناميجهم وأساليبهم عندما يتمرضون للموضوعات الأكثر تعقيداً . سوف أذكر من بين هذه الكتب ما يلي : « حضارة الإسلام الكلاسيكي » (classique) ، و « الإسلام في العصر الوسيط » ، و « الإسلام وحضارته » ، و « الجنس في الإسلام » ، « الإسلام الحديث » ، و « الإسلام الكلاسيكي » ،

(*) لا ريب في أن اركون يشير هنا الى عبارة جاك بورك التي يقول فيها : ليس هناك من مجتمعات متخلفة ، هناك مجتمعات مساء تحليلها (أو لم تحلل وتدرس) ومساء فهمها .

و « الاسلام منذ بداياته وحتى الامبراطورية العثمانية » ، و « الاسلام والرأسمالية » ، الخ (١٩) . . .

من الصعب جداً أن نجد معادلاً لهذه العناوين فيما يخص الدراسات المتعلقة بالمسيحية . من حسن الحظ أن مؤلفي هذه الكتب المذكورة قد اهتموا جميعاً بمعركة الوقائع والأحداث ، ولكن هذه الوقائع والأحداث كانت قد ربطت كلها بإسلام مهيم وحاضر في كل مكان على الرقعة الجيو - سياسية الواسعة للامبراطورية القديمة ، أو ما يسمى اليوم بالعالم الاسلامي ، أكثر مما ربطت بفضاء اجتماعي محدد جيداً .

أن نترك المجتمعات الاسلامية تتحدث لا يعني الخروج من الدائرة العقائدية والمعارية للاسلام الارثوذكسي فحسب ، وإنما يعني أيضاً الاهتمام بالجماعات الاثنية - الثقافية والطبقات الاجتماعية وبالفتنات المهنية المحاربة والمنسية والمهملة والتي هي في حالة تنافس مع قوى أخرى ذات امتيازات .

إننا لا ندعو إلى حذف كل إشارة إلى الاسلام ، وإنما نريد أن نفهم كيفية اختراق الدين لوسط اجتماعي ما ومدى غثله فيه ، أو مدى نجاحه أو فشله ، ثم العكس ، أي مدى تأثير هذا الوسط على الدين الرسمي الداخل وكيف يعدّله ويحوّره فيه وبغيره .

إن منهجاً في البحث كهذا يتطلب تقسيمات جديدة للأمكنة وللموضوعات المدروسة . لدينا وحدات اجتماعية - سياسية مشكلة منذ زمن طويل كالجزيرة العربية واليمن والعراق ومصر وتركيا والمغرب ، الخ . . . وهناك دول أكثر اتساعاً ولكنها حديثة سياسياً كباكستان ومالي وبنغلاديش . يمكن لنا إذن أن نعمق البحث والتحري ونطبقه على هذه البلدان المشكلة على هيئة أمم وذلك لكي نعرف تشكيلاتها الاجتماعية ، والقوى الموجودة على الساحة ، وعوامل التطور ، ومستويات الثقافة الموجودة ، الخ . . . في كل حالة من هذه الحالات سوف نلاحظ أن الدين يتبدى لنا في حالته التاريخية والاجتماعية والانثروبولوجية الحقيقية وليس التقليدية المألوفة . إن مجرد التفريق ما بين مجموعة متعلمة ومجموعة ذات ثقافة شفوية ، وما بين جماعة معربة وجماعة غير معربة أو بين الحضريين والقرويين أو الريفين البدويين ، وبين الجماعات القبلية والجماعات التي تجاوزت مرحلة القبلية ، الخ . . . يتيح لنا أن نكتشف تنوعاً كبيراً في التعبير الديني وصوره وأشكاله .

سوف يقول أولئك الذين يكتفون ببعض التحريات البسيطة أو الذين يميلون إلى تبيان أفضلية أعمالهم وجدتها ، بأن تحريات كهذه كانت قد أنجزت سابقاً . إنني أعرف أن هناك دراسات متخصصة مفيدة ، ولكني أؤكد من جديد على أنها تندرج ضمن اتجاه كلي ميسطر عليه من قبل الاسلام العقائدي - أو منذ مجيء القوميات الحديثة - من قبل التوجهات الايديولوجية الرسمية . بقي أن نفعل الكثير لكي نفرض المنهج السوسيولوجي والانثروبولوجي الذي تتطلبه بإلحاح الوقائع التاريخية والبنوية لكل مجتمع سادته الظاهرة الاسلامية .

سوف أضرب مثلين لكي يفهم ما أعنيه بالكلام السابق جيداً : مسألة الحياة الجنسية والأعياد . كان بعضهم قد تعجل في للمة المصادر القديمة والحديثة المتعلقة بهاتين الظاهرتين المعتدتين حيث نجد أن العوامل الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية والبيكولوجية تتداخل

بشكل لا ينقسم . إننا لا نستطيع أن نلوم الكتاب القدامى الذين تناولوا هذين الموضوعين من زاوية معيارية وانتقائية وأحياناً تهديدية لكن دون أي هم تحليلي أو توضيحي ونقدي . لكن لنا الحق في أن نكون أكثر قسوةً وصراحةً مع الكتاب المحدثين الذين يكتفون بالطريقة الوصفية الانثروغرافية للخصوصيات . ويستعيدون التحديدات الصارمة للقانون « الاسلامي »^(٩) . ولكنهم لا يخاطرون في التوغل في تلك المناطق المظلمة التي تنعقد فيها علائق أساسية ما بين الجسد والجنس والسلطة ، أو ما بين الجنس والمبادلات التجارية ، أو ما بين الجنس والاستراتيجيات المتعلقة بمؤسسة الزواج ، أو ما بين الجنس والحياة النفسية ، أو ما بين الجنس والتدريب والمعرفة ، أو ما بين الجنس و « الحلال » و « الحرام » ، أو ما بين الجنس والأغراء الجنسي والحب ، الخ^(١٠) . . . عندما نلاحظ أن كل الكتابات الحديثة التي تتحدث عن « المرأة في الإسلام » (١) تستعيد وتكرر نفس الأفكار المعيارية والقمعية المعروفة من قبل الجميع ، فإننا نحس بالرعب أمام التشوه والضرر الذي تلحقه المجتمعات الإسلامية بنفسها بحجة أنها تريد أن تحافظ على هويتها . في الواقع أنه إذا كان الحفاظ على الإكراهات والموانع التقليدية يؤخر من تقدم المعرفة العلمية للجنس ، فإن ذلك لا يمنع من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها وخصوصاً في المدن الكبرى والبيئات العمرانية الكثيفة السكان .

إن ظاهرة الأعياد تكشف لنا أيضاً مدى الضغط الانتقائي الذي تمارسه فئة النخبة التي تعلم وتكتب وتشكل وتشر ، على بعض أنماط التعبير في المجتمع . هناك أنواع متنوعة من الأعياد : أعياد أميرية وأعياد شعبية وأعياد دينية وأعياد دنيوية وأعياد فصلية وأعياد خاصة . وكل هذه الأعياد توضح تماماً الآليات الأكثر عمقاً والنوابض الأكثر قوة والرموز الأكثر إيجابية والانجذابات الأكثر تكراراً والأساليب الأكثر فريدة ، الخاصة بوجود جماعي معين . مع ذلك فإننا نلاحظ هنا أيضاً أن الهرمية الاجتماعية (أو الطبقة الاجتماعية) تطبع بطابعها موضوع الدراسة والتفسيرات المتعلقة به . نلاحظ مثلاً أن الأعياد الأميركية تحظى بالاهتمام أكثر من الأعياد الشعبية التي توجيهاً وتسيطر عليها علاقتها بالأعياد الدينية . نحن نعلم أن الأعياد تتميز بخفة حدة الرقابة والضغط والحرمان وإكراهات العمل . وفي الكرنفال يصل الأمر إلى حد الاستهزاء بالسلطة . ولكنها مع ذلك تنطوي على قواعد ضبطها الخاصة التي يزداد الدين من حداثتها . لا نعرف حتى الآن بشكل جيد الأصل التاريخي للأعياد الإسلامية المرتبطة بالتقويم القمري ، التي هي في حالة تنافس أو تداخل مع الأعياد الفصلية المرتبطة بالتقويم الزراعي . إن المعزى أو الغايات الأخلاقية والروحية المرتبطة بالأعياد الأربعة الأساسية (عيد الفطر ، عيد الأضحى ، عيد عاشوراء ، عيد المولد) لم تحس نهايات الوظائف الدنيوية للعديد . من هنا نلاحظ الفائدة الموثقة من إنجاز دراسة تاريخية تبين لنا كيف أن الاحتفالات « الدينية » كانت قد اغتشت بالكثير

(٩) يعتقد أركون هنا منهجية المشرقين الوصفية السكونية التي تزعم بأن الإسلام (بالمعنى الشالي الذي يتجاوز التاريخ والزمان والمكان) هو الذي يحرك كل الأمور في المجتمعات « الإسلامية » . أنهم لا يأخذون بعين الاعتبار تأثير المجتمع على الدين وتلون الإسلام بالوان البيئات التي يمل فيها ، واختلافه بحسب المجتمعات والعصور . أنهم يرمسون بذلك كل الأفكار الجامدة الشائعة عن الإسلام والمسلمين .

من الخصائص المحلية إلى حد أنها قد جعلت الأعياد الفصلية تصبح ثانوية وتفرض بعضاً من شعائرها (من صلوات ، ودعوات صالحة ، وتدخل المسؤولين عن إدارة المقدس الديني = الرابطون) على الاحتفالات الخاصة (من ولادة وزواج وختان وتعزية وتدفين أي بداية ونهاية بناءً ما أو حصاد أو إنجاز ما . . .) . إن الأهمية الاستثنائية لهذه الظواهر والممارسات الجماعية تكمن في أنها تبدي نوعاً من التدخل ما بين التقديس الميثوث والعامل الديني التعالي والحماس الجماعي والممارسات الاقتصادية والاجتماعية إلى درجة أن المرء يتساءل عن إمكانية وضع حدود واضحة ما بين هذه العوامل المذكورة . لكن اختلاف هذه العوامل من دينية وتقديرية واقتصادية واجتماعية وتمايزها بعضها عن البعض الآخر يصبح أكثر سهولة كلما توصل الاقتصاد المؤسس على الفائدة والربح وايدولوجيا التنمية الحديثة الى فرض انماط من الاستهلاك لم تكن ممكنة الوجود في الأزمان السابقة: أي في زمن اقتصاد الكفاية والحد الأدنى من المعاش . أقولاً هذا وفي ذهني تلك العشاءات الخاصة بشهر رمضان (الافطار والمآذب الجماعية والدعوات الملحقة به) والاحتفالات المكلفة التي تقام بمناسبة رجوع الحجاج ، والمآذب الفخمة ، والعمرة وأدوات الزينة والسيارات وغير ذلك من التظاهرات الفخمة والأبهة الخاصة بالأغنياء الجدد . بالمقابل نجد أن الغنى الرمزي للمعارض والمهرجانات القديمة التي تقام حول ولي (أو مزار) محلي ، والاستعراضات المصطحية بالموسيقى والرقص الخاص بكل جمعية دينية ، أي بكل جماعة إثنية - ثقافية ، تبطل وتصبح بالية تحت ضغط إسلام إصلاحى معقّلن يؤدي دوره كسلاح يدعم الدولة القومية (وإذن فهو معادٍ للهويات المحلية وللثقافات « الخصوصية ») .

هكذا نرى كيف أن هذين المثلين المتأثرين باختصار شديد^(٢١) ، يجبرنا على أن نعيد النظر في تلك التضادات الثنائية التبسيطية المتعلقة بالدين / والتعلمن (العلمنة) ، أو الحياة الخاصة / والحياة العامة ، أو الأنماط الدينية / والأنماط الدنيوية للصيرورة الاجتماعية . إن هذه التضادات ليس لها نفس المعنى ولا نفس المغزى أو النتيجة التطبيقية فيما إذا نظرنا إليها ضمن المنظور التاريخي ، أو ضمن إطار الحياة اليومية . تاريخياً ، نلاحظ أن الدين يهدف باستمرار إلى تغليب ونشر قيمه ومعاييره في الحياة اليومية . إن الاسلام ، من هذه الناحية ، وحسباً كان قد عبر عنه الأخلاقيون والفقهاء والقادة الروحيون يريد أن ينظم ويتحكم بشكل دقيق وصارم بالتصرفات الشخصية والاجراءات العامة معاً (من مثل الأخلاق المنزلية ، الروابط ما بين الرجل والمرأة والطفل والأبوين والسادة والخدم ، ثم الأخلاق الاقتصادية ومراقبة الأسواق ، الخ . . .) . هكذا نتوصل إلى نموذج استقلالية المؤمن - المكلف المفترض فيه أنه يقود ، ضرورةً وتوجهاً ، كل الصيرورة الاجتماعية الموجهة نحو المصير الأخروي . لكننا نجد أن القيم الضمنية المعاشة في الحياة اليومية (كالجنس والروابط بين الأبناء والآباء ، وبين الإخوة والأخوات أو السادة والخدم) ، أو في الحياة العامة (توجهات سياسية واقتصادية وثقافية ، ثم الإسهام أو عدم الإسهام في الاحتفالات الجماعية . . .) لا تلقى دائماً تعبيراً مساوياً (أو مطابقاً) في المعايير الدينية . ذلك أن روابط سرية لا مفكراً فيها أو مستحيلاً التفكير فيها ضمن إطار المعايير الارثوذكسية تنشأ وتختزع وتفرض نفسها على كل مستويات الحياة اليومية . إن جرد هذه الروابط والكشف عنها ودراستها والبحث عن مدلولاتها شيء متنوع ومهم من قبل وجهة نظر الدين

الرسمي . وهذا يؤدي إما إلى استنتاج التمييز الواضح والقاطع لمستويات الحياة اليومية (الفصل ما بين الروحي والزمني مع كل توابعه التناحرية طبقاً للنموذج الغربي المسيحي أو الماركسي) ، وإما إلى نوع من التداخل العام والخلط المطلق ما بين هذه المستويات والمجالات مع كل الخلط والاختلاء الناتجة عن ذلك طبقاً للنموذج الاسلامي .

لكي نقس أهمية التفریق ما بين القيم المعلنة والمعايير المفروضة والقيم المعاشة فعلاً في المجتمع ، لكي نفهم بشكل صحيح دور الدين فيما يخص هذه المستويات الثلاثة فإنّه ينبغي أن نفرّق بين الفاعلين (les agent sociaux) الاجتماعيين الأخلاقيين للقيم وبين أولئك الذين يعبرون عنها ويحولونها إلى معايير ثابتة ونهائية (= القوانين الأخلاقية - القضائية المركزة والاكراهية التي تقف في وجه الخلق الصعب والبطيء للحياة اليومية) . لنوضح هنا أن خلق القيم يفترض أن له وظيفة الأسبقية بالقياس إلى القيم المعيارية المستخدمة . إن المثال الاسلامي يقدم شواهد واضحة جداً على مثل هذه التمييزات في سياقات اجتماعية - تاريخية شديدة الاختلاف . هذه السياقات الثلاثة هي أولاً - السياق الذي انبثقت فيه الظاهرة القرآنية أو اللحظة النبوية ، وثانياً - السياق الذي انبثقت فيه الظاهرة الاسلامية أو اللحظة الامبراطورية ، وثالثاً - لحظة هجوم الحداثة .

١ - اللحظة النبوية

من الذي خلق القيم ومن الذي عبّر عنها طيلة العشرين عاماً التي قضاها محمد في مكة والمدينة في التبشير والعمل التاريخي ؟ نحن نعرف جيداً الجواب الاسلامي وجواب المستشرقين (الاسلاميات الكلاسيكية) على هذا السؤال . بالنظر إلى ما كان قد أكد حتى الآن فيليني أقول بأنه ينبغي قطع الطريق من جديد بالمقلوب . هذا الطريق المرسوم والمطبوع والمفروض من قبل التراث الذي أجاز لنفسه أن يتنقل مباشرة ودون أي تساؤل حول مشروعية ذلك من كلام الله إلى الخطاب القرآني ثم إلى الخطاب الرسمي المعلق للنصوص المقدسة ثم إلى جملة النصوص المفسرة ، أي إلى كل الفعلية التفسيرية للأمة . مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه (أي الأمة) « لا يمكن أن تجتمع على خطأ » حسب تعبير حديث مشهور . هكذا يمكن أن نرسم المسار على الشكل التالي :

كلام الله ————— خطاب قرآني ————— خطاب رسمي معلق ————— النص المفسر
تاريخ أرضي ————— الحياة الأبدية الخالدة^(٢٣) .

ملاحظة : النص المفسر هو الذي يقوم به الرجل المكلف - المؤمن فقط .

لماذا ينبغي أن نقطع الطريق بالمقلوب ؟ لأنه ينبغي أن نتجنب الوهم الاسطوري للاصلاحية السلفية التي تعتقد دائماً بأنها تستطيع الرجوع إلى نقطة الأصل والابتداء منها ، أي الابتداء من اللحظة المؤسسة (= لحظة الوحي لكلام الله الذي وضعته تعاليم النبي وأعماله) . ولأن فكر العلوم الاجتماعية وعلوم الإنسان المتأثرة أكثر فأكثر بالعلوم الدقيقة تفضل طريقة التجريب والملاحظة المستعادة والممتحنة والمعتنية باستمرار عن طريق المعرفة الإيجابية للتاريخ الأرضي الذي يدعي للمؤمنون أنه محكوم بكلام الله حسباً فسرته الأمة . والذي هو في الواقع خاضع للحتميات والقوانين الفيزيائية والكيميائية والكونية والوسولوجية والبيولوجية .

عندئذ نستطيع أن نتبع كيفية التفاعل بين النصوص المؤولة (المفسرة) وبين الواقع الاجتماعي - التاريخي الذي كانت قد أنجزت فيه هذه النصوص واشتغلت ومارست عملها أو دورها . كما أنه يمكننا أن نقيم نوعية الروابط والانقطاعات الفعلية ما بين هذه النصوص المؤولة وبين النص الرسمي المغلق ، ثم نتأكد أخيراً فيما يخصنا نحن المعاصرين بأن العلاقة اللغوية للبحثة التي تربط بين النص الرسمي المغلق (أي الناجز والنهاي) والخطاب القرآني باعتباره مجموعة من السور التي لفظت وقيلت في ظروف أولية خاصة ، قد فُقدت إلى الأبد ولا يمكن الوصول إليها . إن فقدان هذه الرابطة كان قد ابتدأ بموت جيل الصحابة الأولين الذين شهدوا شخصياً انبثاق الظاهرة القرآنية^(٧٤) .

هكذا نرى أن الميزات المنهجية والاستمولوجية التي تؤمنها لنا هذه الطريقة التراجعية مع الزمن الواقعي المحسوس ومع الدلالات والأطر الثقافية هي الطريقة الوحيدة التي يمكنها أن تحرر البحث والفكر النقدي من الفرضيات الأولية العديدة التي يفرضها التراث كسملمات لا تناقش . إذا ما تابعتنا الرجوع إلى السوراء وأعدنا قراءة^(٧٥) النص الرسمي المغلق والنهاي ، فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم والتعبير عنها ؟ إننا نجد ، بشكل أساسي ، تفصلاً أو التكاملاً فريداً بين التجربة الاجتماعية - التاريخية لمجموعة من المؤمنين^(٧٦) وبين استخدام معين للفكر وغط خاص من أنماط التعبير . وهذا هو أحد أبرز الأمثلة على الحركة التي أشرنا إليها آنفاً ما بين اللغة والتاريخ والفكر . إن خصوصية هذا الالتحام أو التمهصيل ليست خاصة بالقرآن فحسب ، وإنما هي كانت قد أنجزت من قبل التوراة والأنجيل سابقاً . ولكننا لا نملك حتى الآن طيبولوجيا^(٧٧) وإفاهة بما فيه الكفاية للغة الدينية تسمح لنا بأن نحدد إلى أي مدى يؤدي إطار الفكر التوحيدى monothéiste إلى إنتاج قيم وتعبيرات ملائمة لا تختزل إلى أي شيء آخر . إن النصوص المدعوة بالكتابات المقدسة أو الكتاب من قبل التراث التوحيدى ، تتيح لنا على أي حال أن نتكلم عن كفاءة سيميائية لغوية مشتركة لدى « أهل الكتاب » . بمعنى أنهم قد استنبطوا نوعاً ثقافياً حولوه إلى حكايات تأسيسية وتحارب مؤسسة فعلاً لمصائر جماعية جديدة تمت بقيادة الأنبياء . إن خروج شعب موسى وعذاب المسيح وهجرة محمد هي أحداث تأسيسية تؤخذ بشكل لا يتفحص ما بين القيم المعاشة ، والنظرة الفكرية الخاصة التي ترتفع بهذه القيم إلى درجة التعالي ، وطرز من التعبير ذي بنية ميثية (أسطورية) . إن تاريخية القيم المخزعة والمعاشة ، والنشاطية المحورية للفكر الذي يؤسس هذه القيم بقدر ما يتأسس بها أو عليها ، ثم التنظيم المجازي للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى والدلالة هي المحاور الثلاثة التي تشكل اللحظة النبوية وتميزها عن كل تلك اللحظات التي ستجيء فيما بعد وتشتق منها أو تعتمد عليها بدرجات متفاوتة . لأن هذه المحاور الثلاثة تتقاطع وتلتقي في كل عبارة قرآنية فإنه لن الخطأ المعنوي أن نفرق بينها وننظر إلى النص القرآني بصفته وثيقة تاريخية بحتة أو السنية بحتة أو

(٧٨) المقصود بكلمة طيبولوجيا (Typologie) هنا علم أنماط اللغة الدينية والتعبير الديني . من المعروف أن اللغة الدينية لكي تؤثر في النفوس اعتمد الأثر وتطبعها بطابعها تلجأ إلى المجاز والقصص وإساليب الوعظ والإرشاد والوعد والوعيد ، الخ يأسف أكون لأن علم الدلالات لم ينجز حتى الآن « سيميل » خاصة باللغة الدينية (كما حصل للغة الشعرية مثلاً) من أجل استخلاص سماتها الأساسية ونوعية اختلافها أو اقترابها من اللغات الأخرى وخصوصاً اللغة الشعرية .

قانونية بحتة أو أخلاقية بحتة ، الخ . . . لكن هذا ما كان قد فعله المسلمون والمستشرقون معاً (٢٧) .

كنت قد قدمت سابقاً عدة أمثلة على هذه القراءة المفتوحة والمتكاملة للنص القرآني . سوف أكثفي هنا بالإشارة إلى بعض النتائج الحاسمة للتحليل السيميائي لسورة يوسف التي تؤكد كل ملاحظتنا السابقة(٢٨) ، وتبرهن عليها .

نجد في هذه السورة أن إرادة التعديل من مسار التاريخ الأرضي بواسطة القصة - أو نماذج التاريخ التي مسترد - تبدو واضحة بدءاً من الآية الثالثة . نجد هنا أن عمداً - وإذن البشر - كان جاهلاً قبل تدخل القرآن الذي سيخلق زمناً تالياً مختلفاً أونطولوجياً (ما قبل الوحي وما بعده) . راح الصراع بين البشرية التي كانت من قبلي وتلك التي كانت لا تزال قليلة العدد من بعد يتتابع ويحصل داخل نفس العائلة الواحدة (فمثلاً إخوة يوسف يتحالفون ضده وضد أخيه بنيامين الأثير لدى والده) . وحدث هذا الصراع أيضاً بين الرجل والمرأة (كانت امرأة المصري تريد أن تغوي يوسف الذي يهرب منها وفاءً لسيده الذي كان طيباً معه) ، وبين ثقافتين اثنتين وقانونين ودينين : دين المصريين ودين العبرانيين ، أو دين هؤلاء الذين يعبدون آلهة متعددة « ما أنزل الله بها من سلطان » ودين أولئك « الذين اتبعوا ملة إبراهيم وإسحاق ويعقوب » ، الخاضعين لآله واحد حي وفاعل فعلاً في التاريخ كما تثبت ذلك محنة يوسف أو مصائبه .

عندما كان يوسف لا يزال طفلاً هجره إخوته وتركوه في قاع بئر . بعد ذلك وجده رُحالة وانفقوه ثم باعوه إلى أحد المصريين . عندها أصبح مثلاً للرجل الحر الذي ليس له نسب ولا عصبية قبلية . يضاف إلى ذلك أنه قد قذف في مجتمع غريب عن مجتمع آباءه . وهذا التعبير الأخير ما هو إلا كناية عن الثقافة وهوية الذات في مقابل الآخر . إن الامتحنانات التأهيلية = (أي لمعرفة مدى صلاحية يوسف وهل هو كفؤ أم لا) التي فرضت على البطل (يوسف) توضح لنا أربع حقائق تأسيسية خاصة بالشخص الحر .

١ - التحالف المعاش ضمن منظور الاتفاق الكلي المتبادل مع إله حيٍّ وموجِّه أكبر للتاريخ ومالك للسيادة المعصومة : سيادة تميّز وتحاكم الأمور طبقاً لعلم كلي يأمر ويصير (كن فيكون) . نلاحظ مثلاً أن العبارة المشهورة : لا حكم إلا لله التي رفعها الخوارج شعاراً تكرر في سورة يوسف مرتين ضمن الصيغة التالية : إنَّ الحكم إلا لله (آية ٤٠ ، ٦٧) . إن انتخاب يوسف واختياره يتبدى في عدة مواقف : إنقاذه من البشر ، ولقائه بسيد طيب القلب ، وقمصيه المزق في الظهر الذي يبرهن على براءته ، وتفسيره الصحيح للأحلام ، ثم إدارته الناجحة والفعالة لأمر مملكة أجنبية .

٢ - لأنه قد حظي بكل النعم والآية ، فإن يوسف راح يضع كل ثقته في الله (التوكل) عرفاناً بالجميل كما يفعل المؤمنون الحقيقيون . لكن هذا التوكل على الله لا يعني الكسل وترك النفس على حالها ، وإنما يعني النشاط الوائق والمستنير والموجِّه نحو تجسيد تعاليم الله في الحياة اليومية لكل البشر . كان كل امتحان اختباري للبطل يتخذ صفة النموذج modèle في

السلوك الذي ينبغي على كل شخص تأمله وتقليده .

٣ - إن تحالف الله - الانسان - والانسان - الله يتبدى بمثابة التضامن المعاش لحريتين خلافتين . كانت كل مبادرة يتخلها يوسف تُعرض وكأنها اختبار شخصي . ولكن بمجمل هذه الاختيارات تتموضع هي نفسها في لحمة مصير موجه من قبل إدارة عليا ، لا يُسبر غورها ، ومحررة .

٤ - لكن العمل الذي يقوم به يوسف بثقة وتوكل على الله يصطدم بعقبات ومؤامرات وأكاذيب المعارضين . يضرب على ذلك مثلاً الاخوة الذين وحدتهم الغيرة والطمع ضد أبيهم وبينه الاثنين المفضلين لديه ، ثم المرأة ذات الاغراء ، والمشركين ، والنظام الاجتماعي القديم الذي يمثل قوى الشر التي هي في صراع مع قوى الخير (« هذا ما نسميه نحن اليوم بالديالكتيك الاجتماعي ») . هكذا وفي وسط هذا الديالكتيك راحت تتبقي ، من خلال الشخصية النموذجية ليوسف ، حرية جديدة . إنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم وتستبدل الكفاءة الشخصية بالعصية القبلية ، والتفضيل أو الاختيار المطلق لشخص ما على حق الأقدمية في السن ، وتأكيد الذات في وسط أجنبي (من يُعطى يلقى) على التمجيد والترتيب والمألوف لأخلاق الجماعة .

إن القيم الرمزية المحولة إلى قصة والمسروبة بهذا الشكل لم يقدمها القرآن من أجل التأمل والتدقيق الجمالي كما هو الحال في الحكايات الأدبية ، وإنما هي تعبير نفاذ ، بالمعنى القوي للكلمة ، عن التغيرات الاجتماعية - الثقافية التي أدخلها محمد فعلاً في المجتمع العربي في الحجاز ومطابق لها . إن قوة الاختراق والإيحاء والتسامي الخاصة بالتعبير القرآني تصل إلى حد أنها تثير وتنشط باستمرار عند أولئك الذين يستظهرونه عن ظهر قلب ، الرغبة الهائلة والمحض أسطورية بأن يعيشوا كل مضامينه .

اللحظة الأمبراطورية

تشير صفة « الامبراطورية » إلى النمو السياسي والاقتصادي السريع للدولة الخليفية بدءاً من الأمويين . أدت هذه الحالة التاريخية إلى تعديل الروابط بين الدين والمجتمع ، وبين الإبداع الرمزي وهيمنة الدولة على الأفراد والجماعات وضبطها لهم . نظراً للفضاء (*) الذي ظهرت فيه التوجهات الجديدة المتعلقة بالوضع البشري ، فإن الدين كان قد تحول إلى مجموعة من الأعراف والمعايير الضابطة والوظائف الاجتماعية المحلّة من قبل رجال القانون ، وإلى إطار شعائري قسري ينطبق على الجميع . هكذا أصبحت المعايير والممارسات الشعائرية المعترف بها والمحمية من قبل السلطة المهمة الدين « الحقيقي » أو « الأرثوذكسي » . في الوقت ذاته نجد أن الجماعات التي رفضت (أو قاومت) تطبيق هذا التعبير الرسمي للدين قد قلّص من دورها واحتقرت واعتبرت انحرالية وزندقة ومتوحشة وجاهلة وعاصية . . .

(*) استخدمنا كلمة « فضاء » وكان يمكن ان نقول المكان او المنطقة الجغرافية . ولكن العلوم الانسانية الحديثة تفضل استخدام كلمات « مادية » او فيزيائية تشبه المصطلحات المستخدمة في العلوم الدقيقة .

إن الطابع اللازمي والفوق ثقافي والكوني للشريعة كما كانت قد بُنيت من قبل العلماء (رجال الدين) في ظل الدولة الخليفة كان قد ساعد على تعميم صورة غير متميزة وموحدة للإسلام ، وتنطبقها على أنماط مختلفة من الحضارات والأوساط الاجتماعية والجماعات الاثنية - الثقافية . نلاحظ أن ابن المقفع في رسالته المشهورة برسالة الصحابة والتي كان قد كتبها حوالي ١٤٠ هـ / ٧٥٨ م ، يتحدث بوضوح مفهوم القانون الاسلامي الموحد والمنسجم مع الرؤيا الامبراطورية للخلافة العباسية الجديدة . لم ينفك هذا الاتجاه يترسخ ويوجه عمل الخاصة (من قضاة وتبولوجيين وفلاسفة وأدباء وكتاب ومؤرخين) حتى توصل إلى تشييد الاسلام الكلاسيكي ، أي النموذج الأعلى للحياة الفردية والعمل الجماعي الموجه نحو الله والذي يشمل معاً القانون الديني والتبولوجيا (علم الكلام) النظرية والثقافة والحضارة كما سنبين ذلك فيما يلي . كان هذا الاسلام المشحون بالخيال الجماعي قد أصبح اليوم السلاح السياسي الفعال لأنظمة سياسية عديدة . وكلما قلصنا مفهوم الاسلام إلى وظيفة الصمام الايديولوجي للأمان ، كلما أخرجنا من إنجاز القراءة التاريخية النقدية والسوسيولوجية والانثربولوجية للإسلام الكلاسيكي .

لقد ابتدأنا بالكاد نتساءل عن الأصول والوظائف الاجتماعية والسياسية والثقافية لهذا الاسلام . من بين المساهمات الحديثة التي تسترعي الانتباه وتغني في هذا الخط ، سوف أشير إلى كتاب مارشال . س . هودغسون الذي بعنوان : مقامرة الاسلام (في ثلاثة مجلدات) شيكاغو ١٩٧٤ The venture of Islam وكتاب باتريسيا كرون : عيب فوق الأحصنة : تطور السياسة الاسلامية . مطبعة جامعة كامبردج ١٩٨٠ Slaves on horses ; The evolution of islamic policy .

إذا ما حاولنا أن نفهم كيفية تشكل الاسلام الكلاسيكي ليس عن طريق تعبيراته ومصطلحاته العقائدية - الشيء الذي يستمر في فعله حتى اليوم مؤرخو الأفكار - وإنما انطلاقاً من القوى الاجتماعية التي كانت قد أنتجت هذه التعابير والصيغ أو استخدمتها لكي تفرض نفسها في مواجهة القوى المنافسة ، فإننا سوف نكون مضطرين للأخذ بعين الاعتبار لأربع لحظات حاسمة أو أربع حروب أهلية (فتنة) حيث كانت كل واحدة من هذه الحروب (أو الفتن) قد كرس الانتقال من نظام اجتماعي - ثقافي سابق إلى نظام جديد ، واذن من تشكيلة أيديولوجية إلى تشكيلة أخرى :

١ - من السنة الأولى إلى سنة (٤١) هجرية = ٦٢٢ - ٦٦١ م ، نلاحظ آنذاك وجود مجتمع عربي منسجم ثقافياً وأيديولوجياً ، والذي يُدعى أفراداً بالمؤمنين ، ويطور تحرية الأمة الدينية قبل أن تصبح نموذجية أو مقدّمة . في الواقع ، إنه لمن الصعب القول فيها إذا كانت الأعمال الفردية خاضعة فقط لحكم الله كما يشتهي القرآن أن تكون ، أو أنها كانت موجهة أولاً لارضاء قانون الشرف Code de l'honneur والقيم العصبية (النسب) للمجتمع القبلي . يبقى مع ذلك صحيحاً القول أنه في مكة والمدينة ودمشق والكوفة والبصرة ، فإن العلاقات الشخصية المبنية على أسس اجتماعية - ثقافية أو على مشاريع مشتركة (تلك هي فترة الفتح) كانت

ممكنة . بعد وفاة النبي ابتداءً التوزع والتبعثر ، وتزايدت طرق نقل الشهادات التي سوف تشكل مجموعة النصوص الميبارية (القرآن ثم بعده بفترة طويلة الحديث) . كما جرى أيضاً نقل اللهجات والعادات والذكريات الجماعية العربية خارج أرض الحجاز . كان مقتل الخلفاء الراشدين الثلاثة يعبر عن المناورات السياسية لمجتمع لا تزال تهيم عليه العصبية العشائلية ، ولكن الذي دخله أيضاً الرهان القرآني المرتكز على السيادة الآلوية المتجسدة في رئيس عادل يرسخ نموذج التحالف ما بين الله والانسان المعترّ خليفته في الأرض . كان هذا التحالف (أو الميثاق) قد تمثل في كل الأنبياء السابقين وبشكل خاص وتام في محمد . كان الصدام بين المناورات السياسية والرهان القرآني قد حصل عام ٦٦١/٤١ م . في ذلك العام قتل علي وأصبح في نظر قسم من المسلمين (= الشيعة أو الأنصار) النموذج الرمزي الأعلى (أو المشالي) لمامام العادل والوارث الروحي للوظيفة النبوية . عندئذ استولى معاوية على السلطة في دمشق وافتتح الأسلوب السياسي للسلطة الباغية وللملكية المتعسفة المنقطعة عن السيادة أو المشروعية التبريرية لله .

٢ - أما الفتنة الثانية التي هي امتداد للسابقة فقد اندلعت في ظل حكم يزيد ٦١ / ٦٨٠ م . في ذلك الحين قتل الحسين ابن علي في كربلاء وأصبح بالنسبة للشيعة النموذج الأعلى للشهيد الذي قتله الطاغية (فرعون ، طاغوت . هذه كلمات قرآنية تعبر عن الطغيان المضاد لله ، والتي استعدها الخطاب الإيراني منذ انتصار الحميني) . كما راح ابن الزبير ، أحد أقرباء النبي يقيم في مكة خلال عشر سنوات خلافة منافسة لخلافة دمشق . إن المؤرخين المحدثين إذ يدعون ابن الزبير بحليفه مضاد ، فإنهم بذلك يتبنون وجهة النظر الرسمية للسلطة في دمشق ويمحون كل المناورات والرهانات الحقيقية للصراع الذي حدث بين أناس تلك الفترة . كان ابن الزبير قد قتل عام ٦٩٢/٧٣ وراح الجبار عبد الملك بمساعدة الحجاج المشهور يمتاز مرحلة تاريخية حاسمة بتأسيسه للدولة الروانية . كان ذلك يعني تقوية الدولة المركزية والنضال ضد المعارضين والحوارج والشيعة ثم الهيمنة العقائدية وفرض أرثوذكسية معينة وثبتت النصوص الأولى لثقافة عربية عالمية savante التي سوف تُقلص تدريجياً من أهمية الثقافة الشعبية ، ثم تشكل ارستقراطية عربية مرتبطة بالسلطة . هذه الارستقراطية التي سوف تفرض خلال فترة طويلة اختياراتها السياسية والثقافية والاقتصادية .

٣ - أما الفتنة الثالثة فهي تعني ما كان قد دعي بالثورة العباسية . إن هذا العمل يتجاوز في أهميته مجرد الصراع ما بين العائلة الهاشمية والعائلة السفينية ، إنه عبارة عن زلزلة وقلب للدولة الروانية التي أصبحت ضيقة ومغلقة عرقياً وأيديولوجياً واقتصادياً أكثر مما بني بالنسبة لمجتمع كانت فيه أهمية الشعوب السريانية والآيرانية والمسيحية واليهودية والآرامية مع كل تراثاتها الثقافية الفنية قد ازدادت إلى حد كبير . راح البحث عن توازن ما بين الارستقراطية العربية التي تريد المحافظة على امتيازاتها وبين المعتنقين الجدد للدين (الموالي) الذين يريدون المشاركة في إدارة الدولة الاسلامية بصفتهم أعضاء في الأمة يشغل بال كبار الخلفاء العباسيين . إن تشكل الاسلام الكلاسيكي غير منفصل عن الصراعات التي سوف تندلع بين جماعات التمرد والفتات الاجتماعية والمدارس المتعددة ، وسوف نرى كيف أن المثقفين من مختلف الانتماءات

سوف يعملون جميعهم من أجل ترسيخ أيديولوجيا إسلامية للتمثل والاستيعاب والمضغ (مضغ العناصر الجديدة) .

٤ - أما الفئنة الرابعة فهي عبارة عن حلقة من حلقات الثورة العباسية . في عام ٨٠٩/١٩٤ نجح المأمون المتمركز في « مرو » في تحييش الحراسانيين لكي يحاصروا بغداد ويخلعوا أخاه (من أبيه فقط) الأمين عام ٨١٣ م . إن هذه الحرب لا تعبر فقط عن فوارق اجتماعية بين عامة الشعب في بغداد الذين يدافعون عن الأمين وبين أغنياء التجار الذين يبحثون عن حماية لهم لدى المأمون . كان هذا التقسيم الاجتماعي قد وجد له ترجمة أيديولوجية من خلال المحنة المشهورة التي مارسها الدولة المعتزلية ضد التقليديين الذين كان يقودهم ابن حنبل . وإنما نحن أيضاً بإزاء عملية تمايز اجتماعي طبقي وازدياد التنافس السياسي - الثقافي . إن هاتين العمليتين هما اللتان تتيحان لنا أن نضيء الروابط بين الدين والمجتمع .

لقد أنتجت الثورة العباسية هزيمة (مراتبية) اجتماعية مشابهة لتلك الهزيمة التي نتجت عن الثورة الإسلامية الأولى في المدينة . في كلتا الحالتين نجد أن الامتياز الاجتماعي عائد إلى مسألة الأسبقية الزمنية في الانخراط في الحركة . كان السابقة - أو المنتظمون الأوائل في الثورة - يشكلون على غرار صحابة النبي الاستراتيجية العباسية . أمّا أنصار الدولة المدعون أيضاً بأهل الدولة أو أهل الدعوة - الذين هم مساعدون للسلالة أو أنصار أو دعاة - فهم يشكلون جماهير الفياق المجيشة من خراسان لمحاربة الجيوش السورية . وفي داخل أهل الدولة نلاحظ التمايز الهرمي (المراتبي) ما بين أهل البيت - أعضاء أسرة الخليفة ، وإذن أسرة النبي نفسه - وبين الأبناء أو أولاد أولئك الذين ساهموا في الثورة واستقروا في بغداد . نلاحظ إهمال مجموعة الصحابة - أي صحابة الخلفاء الروائيين الذين واصلوا العمل في ظل السلالة الجديدة ، ولكن الذين عرفوا وجوداً مؤقثاً في ظل المنصور والمهدي . . بالمقابل ، سوف نلاحظ ازدياد أهمية جماعة الموالي - أي زبائن الخليفة - الذين هم من أصل غير عربي ، وفي أغلب الأحيان من أصل غامض ، ولكنهم لعبوا أدواراً مهمة (٢٩) .

إن إعادة إنتاج البنى الاجتماعية للسلطة في بغداد والمشاكلة لتلك البنى التي شهدتها المدينة له دلالتان : فمن ناحية سوسيولوجية نلاحظ أن انبثاق سلطة جديدة هو دائماً مشروط بظهور عصبية ضيقة وهرمية . وأما من ناحية أيديولوجية فإننا نجد أن كل سلطة جديدة تمارس مزايادة محاكاةية Sur enchère mimétique من أجل تسفيه السلطات القائمة وتقديم نفسها بصفتها تشكل الاستمرارية الأصلية والحقيقية لنموذج السيادة العليا التي تدعي الانسحاب إليها كل القوى الاجتماعية المتنافسة في مجال ثقافي محدد (أي المشروع الإسلامية) . فيما يخص العباسيين فإننا نجد أن العملية المحاكائية (أي التشبيهية ، التشبيه بالأصل - النموذج الذي هو تجربة النبي) هي واضحة للدرجة أنها تبحث عن إرضاء المعارضة الشيعية بتكريمها لأهل البيت دون أن تبعد السنين الذين يريدون الحفاظ على أولوية القرآن والحديث والشريعة المنتجة طبقاً للقواعد الصارمة التي حددها الشافعي (= احترام مطلق للتجربة العربية لأمة محمد ، ثم المرور الاجباري من خلال اللغة العربية من أجل فهم النصوص المقدسة بشكل صحيح) . إن

السلوك المحاكاتي لا يعبر فقط عن قصد تقوي ، أو عن حاجة لتبرير المبادرات السياسية وذلك بوضعها تحت السيادة الآلهية المجمع على احترامها . إنها كما بين ذلك رينيه جيرار - تميل جزئياً إلى العنف المتولد عن تنافس البشر من أجل تملك الأرزاق والمراتب والسلطة (٣٠) . فيها وراء المثال الأعلى الذي دشنته الوحي - أو بالضبط الذي ، في حالة الاسلام ، أعيد تشييطه واستملاكه ضمن سياق عربي - فإنه ينبغي إذن أن نقرأ حقيقة ذات عتوى انتربولوجي كانت قد تكررت في المجال الاسلامي من خلال كل الحركات التأسيسية للسلطات السلالية (انظر السلالات البربرية في المغرب ، والوهابيين في الجزيرة العربية ، والصفارين في إيران ، أو اليوم ، هرميات الحركات القومية والحكومات الناجمة عنها . نلاحظ أن المزايدة المحاكاتية للحركات الاسلامية المعاصرة تستخدم نفس التماذج الثقافية الخاصة بالفترة الكلاسيكية) .

إن الفئات القريبة من الأسرة الحاكمة تشهد بتنوعها على الصفة الكونية (متعددة الأجناس) لمجتمع لم تقلص تناقضاته أبداً في يوم من الأيام على الرغم من البحث العنيد والدائم عن إجماع إسلامي . في الواقع ، إن الكتبة المجندين خصوصاً من ضمن المثقفين الإيرانيين المتصودين على بيروقراطية مركزية كانوا قد طوروا حماسة إدارية ومعارف دينوية وعلمانية صرفة . ثم إن المثقفين المرتبطين بالتراث العقلائي للفكر والعلم الاغريقي - السرياني ، والتجار الأغنياء الذين استهوهم المعارف التطبيقية والفنون المسلمية ، كانوا يعملون أيضاً ضمن توجه علماني (المعتزلة ، الفلاسفة ، الشعراء ، الموسيقيون ، والكتاب ذوو الوظائف المتعددة كالجاحظ ...) . أما المرتزقة من غير العرب والعبيد والفلاحون البعيدين عن مراكز الثقافة فكانوا يكرسون لغة قبلية خاصة بكل جماعة عرقية - ثقافية ، وينجون بذلك من السلطة الإستيعابية للمشرية . إن الشريعة بصفتها قانوناً ، ونمطاً من المعرفة والحياة ، وإطاراً متفايزيكياً من الادراك الحسي والمحاكمة والتصور ، هي حكرٌ على « العلماء » (= رجال الدين) والمؤرخين والوعاظ والقصاصين الشعبيين ورجال الحديث والمفسرين . ما هي الأسباب الاجتماعية والسياسية والثقافية التي أدت إلى أن تفرض الرؤيا الدينية للمشرية نفسها على مجمل المجتمعات الاسلامية ، في حين أن الاتجاه العقلائي والمعلمن (العلماني) لم يعرف إلا وجوداً عابراً ومؤقتاً ؟ هذا هو السؤال الكبير الذي كان حاضراً في المجتمع العباسي سابقاً والذي هو الآن يحتل مركز النقاش والصراع الدائر عند كل مسلمي اليوم . إنني لن أستطيع التحدث عن هذه المسألة بشكل لائق هنا . لكن سوف أعكس ذلك التأکید الذاتي والغالي الذي يعتقد بأن الاسلام كان قد تجاوز أو تجاهل تلك التقسيمات الثنائية ما بين الكنيسة / الدولة ، المقدس / الدنيوي ، الروحي / الزمعي ... حيث كان الغرب وحده قد انخرط او هكذا يُعتقد سوف أقول بكل بساطة أن التفحص الأكثر سرعة للنصوص والممارسات والأحوال منذ ظهور (تدخل) القرآن ، يكشف ويعري بشكل لا لبس فيه جدلاً مستمراً ما بين نماذج وأشكال وفئات خاصة بالحقيقة المكونة للوضع الاجتماعي - التاريخي للإنسان .

إنه ليس ضرورياً أن نتابع وصف البنى الاجتماعية والممارسات الثقافية والدينية اللازمة لما منذ نهاية الدولة الخليفية (٣٣٤ = ٩٤٥) وحتى القرن التاسع عشر . فبغض النظر عن أن

مثل هذه الجولة سوف تكون طويلة ومعقدة ، فإنها لن تعلمنا شيئاً جديداً عن التداخل ما بين العامل الديني والعامل السياسي والعامل الاجتماعي . سوف نلاحظ فقط أن التعبير السني للإسلام راح يسيطر في المجال العربي ، في حين أن التعبير الشيعي قد أصبح مهيمناً في إيران . في كلتا الحالتين ، نلاحظ أن التحالف ما بين الدولة والأرثوذكسية ، كما حددها « العلماء » الذين تحولوا إلى مجرد مصرفين للأمور الدينية ، والجيش - قبل أن يصبح قومياً - قد أخذ يفرض نفسه . راح الصفاريون في إيران يمتثلون نسباً إمامياً كما أن الشرفاء في المغرب راحوا يدعون نسباً تمتد إلى سلالة النبي . وبشكل عام نلاحظ أن ظاهرة المرابطين قدس القانون القديم للجرّس (honneur) الذي هو مشترك ضمن المجال الأيراني - المتوسطي ، وذلك بتأسيسها للبركة - التي هي قوة التدخل في النظام البشري التي يمنحها الله لمختارته وخصوصاً لأحفاد النبي - بصفتها ذروة عليا (للمشروعية) وقوة للضبط الاجتماعي في كل مكان لا تصله السلطة المركزية . عندئذٍ وعندئذٍ بالضبط راح الوعي الإسلامي - حتى في المدن - يتعد عن الأعمال المتكررة الأصلية والصدامات (أو المناقشات) الحادة والاحتجاجات أو المعارضات الإيجابية والإلحاحات العقلية والثقافية التي كانت قد ولدت الإسلام الكلاسيكي . إن المسلمين يتكلمون عادةً عن « إغلاق باب الاجتهاد » الذي كان مفتوحاً إلى حد كبير في العصر الكلاسيكي . إن هذا المجاز لشديد الإيحاء والدلالة ويجوز استخدامه ولكن بشرط أن نطوره ونعمّقه عن طريق سوسولوجيا متينة تتعرض لمسألة إخفاق أو فشل المفكرين المعزولين كلين رشد وابن خلدون ، ومسألة تناسي أو نسيان مدارس ومؤلفات غير منسجمة مع الأرثوذكسية ، ومسألة الطريقة الانتقائية للأعلام المفكرين والعلوم والكتب المدرسية من أجل تخليد مدرسيه (سكولاستيك) معينة (نفس الأشخاص والأبطال ونفس المؤلفات تتكرر في كل الكتب المدرسية أي السكولاستيكية) .

إنه ينبغي على سوسولوجيا كهذه أن تحدث القطيعة ، كما بينا آنفاً ، مع التاريخ العقائدي الذي يبجل العصر الذهبي للإسلام وذلك بانتقائه لبعض كبار الكتاب والأعمال « التمثيلية » « representatives » ، واحتقاره لعصر « الإنحدار » ، وإهماله للمجال الشاسع « للفكر الرحشي » الخاص بالثقافة الشعبية التي لم يستطع لا الإسلام العالم savant ولا الشريعة أن تتحمل مسؤولية فهم أمورهما بشكل كامل . وهذا ما يفسّر لنا استمرارية العقائد والممارسات والحكايات المتداولة في الأوساط الشعبية ، واثباتها وحيويتها .

لكي تكون النظرة الملقاة على المجتمعات الإسلامية شمولية وإيضاحية ، فإنه ينبغي أن تصبح نظرة مقارنة Comparatif . إن إجهاض البورجوازية التجارية المتشكلة في المدن الكبرى كبغداد ودمشق والربيع وإصفهان والقاهرة والقيروان وفاس وقرطبة . . . ، والصعود السياسي للجنرالات ، وحتى العبيد على رأس الجيوش الأجنبية ، ثم ضغط الشعوب الآتية من الشرق (الترك ، المنغول) ومن الغرب (الصليبيون) ثم صراعات الهيمنة ما بين العثمانيين والأوروبيين في حوض المتوسط . . . ، كل هذه الظواهر تتماكس (أو تتناقض) مع التنامي الذي لا يقاوم للبورجوازية التجارية ثم الصناعية والرأسمالية في أوروبا . ثم إنها تتعكس (أي الظواهر

الخاصة بالمجتمعات الإسلامية والمعدودة أنفأ) مع الصراعات الإيجابية التي قادتها هذه الطبقة (طبقة البورجوازية في أوروبا) لكي تُحِلَّ محل سلطة الكنيسة سلطة روحية علمانية ، ومع اقتران الزراعة الفنية والمصادر المعدنية للتعدين والابداع العلمي المستمر ، ومع الاستقلال وطاقة التوسع الذي توفره الاستمرارية التاريخية لهذه الوسائل . هكذا نكون قد وصلنا بحجيء القرن التاسع عشر إلى ذلك التفاوت الهائل والربع على كل المستويات ما بين غرب فاتح ومجتمعات إسلامية قد بلغت نهاية الضعف . وراحت أجزاء مبعثرة من هذه الحداثة المسيطرة والواقعة من حقيقتها تقتحم عالماً خاضعاً لمعتقدات وتقاليد وتصرفات و « رأسمال رمزي »^(٥) معتبر من قبل الجميع أنه « لا يمكن تجاوزه » .

٣ - هجمة الحداثة

سوف لن أتوقف طويلاً عند تفحص هذه اللحظة التاريخية ، لأنني كنت قد عالجتها مطولاً في كتاب : الاسلام ، أمس وغداً . إنني إذ اخترت كلمة الاقتحام أو الهجوم فذلك لأنني أريد أن أشير إلى عنف التدخل الغربي الذي ابتدا أولاً بشكل عسكري ، ثم إلى تلك الانقلابات (البنوية) أو الهيكلية structures التي نتجت عن التجاور ما بين القطاع الكولونيالي والقطاعات التقليدية في المجتمعات المفتحة (المستعمرة) . جرت العادة منذ لحظة استرجاع الاستقلال السياسي على معاكسة الخطاب الناقص والمتحيز « للعلم الاستعماري » بخطاب قومي لا يقل عنه تشويهاً ومبالغة . وفي المناخ الحاضر الممتلئ بالحماس لقيم الاسلام في مواجهة الامبريالية والاستعمار الجديد للغرب الليبرالي ، الاشتراكي منه والشيوعي ، فإنه لمن الصعب أن نؤسس مساراً علمياً (داخل المناخ العربي الاسلامي) .

هناك عدة تصحيحات ينبغي القيام بها بصدد التصورات المألوفة عن المرحلة الكولونيالية ، ثم القومية (الوطنية) . في الواقع لقد جرى التركيز أكثر على المشاكل السياسية وأجوبة النخبة ومواقفها ، أكثر مما تعلق بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي المحرر في آن معاً من الإطار العربي - الاسلامي التقليدي (= الذي يفترض وجود اسلام وثقافة عربية متساوية الانتشار في كل المجتمعات ، كانت هذه الفرضية قد نشطت من قبل ايدولوجيا البناء الوطني في المغرب مثلاً) ، ومن الاشكالية القومية التي ترسخ عن طريق العكس والقلب لصيغ الأدبيات الكولونيالية .

بقي علينا أن ننجز تاريخاً معمّفاً للمناطق التي لم تتعرض لنفس التأثيرات والضغط في نفس اللحظة ولا بنفس الكثافة ولا من قبل نفس القوى الخارجية في كل مرة حاولت فيها سلطة مركزية ما (خلافة ، سلطنة ، إمارة ، حماية ، انتداب ، حاكم عام) أن توحّد كياناً اجتماعياً -

(٥) تعبير الرأسمال الرمزي le Capital symbolique مستعار من عالم الاجتماع الفرنسي الكبير بيير بورديو . فكما أنه يوجد رأسمال اقتصادي أو مادي فهناك رأسمال رمزي . وللرأسمال الرمزي في المجتمعات ما قبل الرأسمالية أهمية تفوق أهمية الرأسمال الاقتصادي . ويقصد اركون بذلك هنا « التراث » العربي - الإسلامي الذي كان قد أصبح ضعيفاً ومتهاكاً في الفترة التي يشير إليها اركون .

سياسياً محدداً . تبين بعض الدراسات التخصصية التي ظهرت مؤخراً مدى الأهمية العلمية لهذا التخصّص والبحث . نذكر منها :

١ - بيير بورديو : (الحس العملي أو الخبرة العفوية المباشرة) Pierre BOURDIEU : Le sens pratique , éd . Minuit 1980 .

٢ - كل . غيرتز : ل . روزن + هـ . غيرتز : المعنى والنظام في المجتمع المغربي
Meaning and order in Moroccan society . Cambridge 1979 .

٣ - د . هارت :

The Ait War aghar of the Moroccan Rit, Arisona . مطبعة جامعة . 1976.

٤ - ر . جاموس : Houneur et Baraka ; les structures sociales traditionnelles dans le Rif . 1981 .

مطبعة جامعة كمبودج

الشرف والبركة ، البنى الاجتماعية التقليدية في الريف المغربي .

Lecture de l'espace oasien

٥ - نادر معروف :

قراءة في الفضاء الواحي (من واحة) . ط . سنياد ١٩٨٠ ، باريس .

٦ - ر . ت . أنطون :

Low — Rey politics ; local — level leadership and change in the Middle East . New york . 1979 .

الخ . . .) (أكتفي هنا بالمنشورات الأكثر حداثة .

تتشرك هذه الأعمال فيما بينها بالخاصية الانتربولوجية إلا أنها لا تنجح دائماً في أن توفّق بينها وبين المنظور التاريخي . إن لها على أية حال ميزة توضيح وجود توازنات محلية ومستويات من الاستقلالية الوظيفية (العملية) التي هي بغض النظر عن المعطيات الدينية والثقافية الناشطة في مراكز ذات أهمية متغيرة (كالمواصم التقليدية والجامعات القديمة كالأزهر والزيتونة والقيروان والزواوية المحلية ومقر الرابطة الدينية والمدرسة القرآنية في القرية) - مقوفة (أم مسيرة) من قبل إكراهات طبيعية مستمرة . من هذه الإكراهات تقسيم الماء والأرض المزروعة ، وعدد السكان ، وبنية القرابة ، وعلاقات الزبائن ، والقيم الرمزية التي تتوسط بين التبادلات الأكثر مادية وتدل على معنى عابر ومؤقت بالنسبة للمراقب ولكن على معنى أساسي بالنسبة للتلسان المنخرط في العمل ، وبالنسبة لكل التصرفات الفردية والجماعية .

إن ما كان قد دعي بالمرباطية le maraboutisme يقدم مثلاً ممتازاً لتبرير ضرورة القيام بدراسة أدتية - تاريخية ، وإنجاز انتربولوجيا اجتماعية وسياسية من أجل تصحيح الأحكام الجدالية « لرجال الدين » والتفسيرات الاعتبارية للتاريخ الرسمي . كلنا يعلم إلى أي مدى كان المرباطون (من اصحاب الزوايا والطرق) قد احتقروا لأهم بدور الوسيط بالنسبة للإدارة

الكولونيالية ، واثاروا بذلك سحق الوطنيين بعد فوات الأوان وانقضاء الأحداث بسبب هذه « الحياة » ، في الوقت الذي استمروا فيه بالقول بأن الشعب الذي سار على خطى شيوخ الزوايا (او المرابطين) قد حافظ على هويته العربية - الاسلامية وانخرط فوراً في نضال التحرير . في الواقع أن شيوخ الزوايا والطرق من المرابطين (الذين هم مديرون وروحيون صوفيون ، ورؤساء جمعيات دينية وأشخاص ملهمون) قد ابتدأوا منذ القرن الثالث عشر يؤطرون ويضبطون سكان المناطق البعيدة جداً عن السلطة المركزية أو الغيورة على استقلاليتها . لقد تصرفوا دائماً طبقاً لروابط القوة المتغيرة التي تتحكم بينهم وبين السلطة المركزية : ففي وقت ضعف هذه السلطة كانوا يفرضون اختياراتهم عليها ، وفي أوقات قوتها كانوا يتعاملون معها بذكاء وحكمة ، وذلك قبل التدخل الاستعماري بوقت طويل^(٣١) . لم يكن الرهان يتركز في الدفاع عن الاسلام « الصافي » و « الصحيح » ضد الزندقة وخرافات عبادة الأولياء والعلماء (المزارات) كما أكد ذلك العلماء الاصلاحيون ، ولم يكن أيضاً يتعلق برفض إجماع الأمة كما كانت تصوره وتريد فرضه السلطة القائمة ، وإنما كان الأمر يتعلق بمسألة أشد خطورة هي مسألة تفاوت المجتمعات والثقافات واللغات والطبقات وأساليب الانتاج والتبادل . كان شيوخ الزوايا والطرق علماء على طريقتهم الخاصة ، لأنهم كانوا يعرفون القراءة والكتابة ولكنهم عرفوا أيضاً كيف يندرجون في مجتمعات ذات ثقافة شفوية وينسجمون معها وذلك بمشاركتهم إياها اعتماداً (الموصوفة بالخرافة من قبل علماء المدن) ، وبالسماح لها بأن تمارس شعائر فصلية وإحيائية (إسباغ الروح على الأشياء) قريبة من الاسلام قليلاً أو كثيراً (وهذا ما فعله النبي بخصوص الحج مثلاً) ، وقيامهم بوظيفة الوسيط الفعال والحكم الناجح في الصراعات العديدة التي تمرق العائلات والعشائر .

إن التضاد الثقافي والطبقي بين العلماء الرسميين والأولياء والصلحاء المحليين يبدو جلياً في القرن التاسع عشر عندما ابتدأ الضغط العسكري للقوى الاستعمارية . لقد حاول كل من محمد السنوسي (١٧٩١ - ١٨٥٩) وابنه أحمد الشريف (١٨٧٣ - ١٩٣٣) في ليبيا ، ومحمد المهدي (١٨٤٤ - ١٨٨٥) في السودان ، وعبد القادر (١٨٠٨ - ١٨٥٩) في الجزائر ، وعز الدين القسام (١٨٨٢ - ١٩٣٥) في فلسطين ، وأحمد عرابي (١٨٤١ - ١٩١١) في مصر ، مع غايات ومقاصد متنوعة ، أن ينظموا المقاومة الشعبية ضد العدو . وكلهم أعلن الجهاد الذي يُعد موضوعاً مثيراً لكل الانتظارات الخلاصية ومطالب العدالة ، وللغريزة القطرية الحيوية . ولكن بغض النظر عن عدم تساوي القوى المتصارعة ، فإن اللجوء إلى اسلام مدرسي (سكولاستيكي) من أجل تبرير النضال كان قد ساهم في الفشل المؤقت لهذه الحركات^(٣٢) . يبقى مع ذلك صحيحاً أن الذين استطاعوا أن يفعلوا شيئاً هم الرؤساء القرييون من الشعب ، الذين عرفوا كيف يعينونه بواسطة لغة إسلامية ، وعاطفة الشرف والمرورة الجماعية الموصوفة ، صراحة ، « بالوطنية » في حالة أحمد عرابي . اكتمل العلماء الرسميون بالتأكيد على الدعوة للجهاد عندما كان الأمر يتعلق بمحاربة الكفار ، ولكنهم لم يوافقوا على اسلام الجمعيات الشعبية أو الزوايا والطرق .

إننا لن نستطيع أن نضع التيار التحليلي في مكانه الصحيح إلا بعد أن نكون قد قُمينا

مدى أهمية الدين الشعبي في حياة المجتمعات الإسلامية بدءاً من القرن التاسع عشر . كان هذا التيار - المؤقت والمحدود من الناحية السوسيولوجية ، لكن الجليلد والافتتاحي تاريخياً - قد ابتدأ في الظهور في ذلك الوقت ضمن خط الغرب العقلاني والعلماني والليبرالي . إن الدراسات المختصة لما يسميه العرب بالنهضة نمشي في اتجاه معاكس . هكذا جرى تركيز الانتباه على الطهطاوي ، والصحف الأولى المطبوعة والجرأة التجديدية لمحمد علي والاصلاحية الضخالية للأفغاني ومحمد عبده . . . وكلما اقتربنا من الثلاثينات والأربعينات كلما جرى الاقرار بأن المثقفين المستغربين Occidentalised قد بقوا بعيدين عن الشعب . أصبحت هذه القضية موضوعاً أساسياً للخطاب الوطني الذي لم يفتأ يتزايد ويكبر وصولاً إلى الثورة الإسلامية الحالية ، التي كانت قد سبقت من قبل الثورة العربية لناصر . إني لن أخضع نفسي شخصياً لسلطة هذا الخطاب ، وإنما سوف أعطي الأولوية المنهجية للسوسيولوجيا الدينية والأنثروبولوجيا الثقافية وتاريخ الجماعات والفئات المستعبدة والمُحتقرة من قبل الثقافات المهيمنة . فيها وراء المناقشة الأيديولوجية ، فإني أريد أن أدخل بعض العناصر من أجل التأمل في حالة المثقف المسلم في المرحلة التاريخية التي افتتحها هجوم الحداثة .

سوف أنطلق من هذه التأملات لماكس فيبر :

« . . . إن البحث عن الخلاص يمثل بالنسبة للمثقف خاصية (أو ميزة) خارجية على الحياة من جهة ، ثم شيئاً أكثر عرقية ومنهجية وانتظامية من جهة أخرى . إن هذا الشيء يمثل في الجهد الذي يبذله من أجل التحرر من « حاجة خارجية » تماماً كما تفعل الطبقات الشعبية الكادحة (وغير المتميزة من حيث وضعها الطبقي . . .) . إن تصور العالم (= رؤيا العالم) يندو عند المثقف ، وعنده وحده ، مشكلة معنى . ويقدر ما ترفض النزعة الثقافية L'intellect- (التاليزم) التاليزم المعنوية السحرية وتجعل العالم يبدو خائباً أو فارغاً من المعنى (هذا العالم الذي ما إن يُفرغ من معناه السحري حتى يكتفي « بالكيونة » و « الظهور » كما هو) ، اقول بقدر ما ترفض هذه النزعة الثقافية ذلك بقدر ما تقوى الحاجة والضرورة لأن يكون هذا العالم وسلوك الحياة في كليتهما منتظمين ومرتبين بطريقة ذات دلالة ومزودة (أو مليئة) بالمعنى » (٣٣) .

هذا النص مهم جداً وحاسم لأنه يتيح لنا أن نتقدم في الفهم العميق للمنتغرات والحوارات والمناقشات الدائرة الآن في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة .

فبدلاً من أن نكتفي بتكرار نفس الأسماء والأحداث والأفكار التي غالباً ما تُذكر وتُجتر في الأدبيات المألوفة ، فإنه ينبغي علينا أن نتساءل عن المكانة السوسيولوجية - الثقافية للمثقف المسلم وارتكاسات هذه المكانة (أو هذا الوضع) على الأعمال المنتجة (المؤلفات) والأدوار الملعوبة (أو الممارسة) ، واللامفكر فيه المتراكم .

لكن لا يمكننا أن ننخرط في هذه السبل إن لم نعد للتساؤل حول صعوبة نظرية غالباً ما أثبتت هي : « ما هو المثقف ؟ » . لا اعتقد أن بالإمكان تقديم جواب نهائي عن هذا السؤال الذي كان قد تمحصه سارتر من قبل (٣٤) . إن المثقف إذ يتدمج في مجالته وفعاليته كتنسؤول أو سؤال يتميز بالضبط عن كل العمال الاجتماعيين الآخرين . ولهذا السبب فنحن نعتقد أن

ماكس فيبر على حق إذ يقول بان « مفهوم العالم يصبح مشكلة معنى » عند المثقف وحده فقط .
يوضح جان بول سارتر هذا الموقف بقوله :

« إذا كان المثقف يعي ذاتية ايدولوجيته أو علموديتها ولا يستطيع أن يكتفي بها . إذا كان يعرف بأنه قد استبدل مبدأ الهبة والسلطة كنوع من الرقابة الذاتية . إذا كان مضطراً لأن يضع على المحك تلك الايديولوجيا التي كونه لكي يرفض قلقه وانتباره (عن المجتمع) ، إذا كان يرفض أن يكون عميلاً (agent) تابعاً للهيمنة والسيطرة وأداة لغايات يجهلها ويمنع من معارضتها ، فإن عميل المعرفة العملية هذا يصبح عندئذ وحشاً ، أي مثقفاً يتم بما يخصه (اقصد على المستوى الخارجي يمدد المبادئ التي تقود حياته وعلى المستوى الداخلي يمدد مكانته الحقيقية في المجتمع) . هذا في الوقت الذي يقول فيه الآخرون : إنه يمشر انفه فيما لا يعنيه » (٣٥) .

إن نموذج المثقف الموصوف هنا لا يمكن أن ينبثق (يظهر) ويقوم بوظيفته (أو بدوره) الا في المجتمعات التي يتحقق فيها شيان على الأقل :

١ - انبثاق (أو ظهور) حقل ثقافي أو ساحة ثقافية مفتوحة على كل إمكانات التفكير ومحررة ولو جزئياً من سيطرة وضغط كل السادات والسلطات العقائدية دينية كانت أم سياسية . في هذه الساحة الثقافية يكون امتلاك (حيازة) الايديولوجيات ونقدتها شيئاً ممكناً من الناحية الاستمولوجية .

٢ - ضمان وتأمين حرية التفكير والمعارضة والاحتجاج والتعبير ونشر كل المواقف المتعلقة بمشاكل المعنى والفهم . لكن هذين الشرطين لا يمكن ان يتحققا إلا في المجتمعات التي عاشت استمرارية وتواصلية كافية من المناقشات والمعارك التاريخية التي دارت من أجل اكتساب الحريات والدفاع عن التعقل الايجابي (أو الفهم الوضحي والعلمي للامور) .

على ضوء هذه التلميحات - التي أخشى أن تثير سوء التفاهم ، لأنها جد سريعة - فسوف أطرح الأسئلة التالية :

- هل وجد مثقفون في المجتمعات الاسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين ؟

- إذا كان الجواب بالاجاب ، فمن هم إذن : هل هم العلماء (اي رجال الدين) (٣٦) ؟ أم الأدباء (الكتاب) ؟ أم كتاب المقالات ؟ أم الباحثون ؟ وإذا كان الجواب سلبياً ، فكيف يمكن أن نفسر نقصاً كهذا ، وما هي نتائجه ؟

- ما هي الدلالة الاجتماعية والايديولوجية والمعرفية للتفاوتات ما بين :

١ - العلماء ، ومتشطي التيار الليبرالي ، ومحركي التيار الثوري ؟

(٣٦) من الواضح أن كلمة « العلماء » المستخلصة على مدار النص والموضوع تحتها خط تعني « رجال الدين الرسميين » وقد استخدمها أركون بحرفيتها في الفرنسية ويدون ترجمة (Ulema)

إن هذه الأسئلة الثلاثة مترابطة ، ولذا فسوف نجيب عنها بشكل شمولي . لنهديء قليلاً باديء الأمر من مسخط أولئك الذين سيبتكرون سؤالنا الأول نوعاً من التحريض والاثارة . إن أشباه المثقفين الذين نتجوا عن تعليم مدرسي سريع ، وحصلوا على مواقع اجتماعية ووظائف سياسية عالية جداً بفضل نشاطاتهم النضالية والحزبية ، قد أصبحوا عديدين جداً وأقوياء إلى حد أنهم يشكلون اليوم عقبة جدية في وجه كل فكر نقدي . يضاف إلى ذلك أن اليقنيات الدوغمائية المنشورة (أو المنتشرة) على مستوى واسع بواسطة خطاب الثورة الإسلامية ، تتيح لأناس من كل الأعمار والمستويات الثقافية والأصول الاجتماعية أن يحتقروا بمنهجية كل بحث ناعتينه بأنه ذو لهجة أو موقع أو أصل غربي . إن الثورة الإسلامية ، بحسب هذا المنطق ، لا علاقة لها البتة بأية تجربة ماضية أو حاضرة أو مقبلة . هكذا نجد أن المقولات المشتركة لدى كل فكر موجه نحو موضوع المعرفة ملغاة أو منقبة ، أو بالأحرى إن ما هو مقبول منها ومعترف به هو ذلك الذي يستخدمه ويعمله الفكر الألفي الناشط في القرآن . هنا نجد أنفسنا أمام كل تلك الصعوبات المشار إليها في مطلع هذه الدراسة . إن العلماء ، وأقصد الخطاب الاجتماعي الذي يكرسونه بفعالية ونجاح متزايد لا يستطيعون أن يفهموا لا الأصل الاجتماعي لهذا الخطاب ولا وظيفته الأيديولوجية ولا مكانته الأبنيمولوجية . في الواقع أنهم كانوا قد استبطنوا تعابير وصيغاً من التصورات والتفدييات التي لا تسمح إلا بنوع واحد من الإدراك للخطاب الذي كان قد شكلهم والذي يعيدون إنتاجه باستمرار . إنه ، في رأيهم ، ذو أصل إلهي وليس ذا أصل اجتماعي - تاريخي ، إنه يملأ وظيفة أبنيمولوجية وخلاصية (وإذن فلا علاقة لذلك بالأيديولوجيا بحسب رأيهم) ، وأخيراً ، إنه يؤسس مشروعية كل نقد ولا يمكن له هو نفسه أن يتأثر بأية أبنيمولوجيا نقدية . لنقل هنا بأن الماركسيين الدوغمائيين (*) يعلنون بنفس الطريقة رفضهم للأيديولوجيا ، التي هي في رأيهم عبارة عن لعبة مجانبية ووهمية خاصة بالفكر البورجوازي .

كان العلماء في القرن التاسع عشر ، كما رأينا ، مسجونين ضمن معرفة ضيقة ، وكانوا يقومون بوظيفة تسيير الرأسمال الديني le capital religieux وحراسة التراث . وكان بعضهم يفتح على أفكار غربية متفقة بحسب مقدار قبولها واندماجها في نظام المعرفة والاعتقاد أو الإيمان الإسلامي . ولكن بسبب إدخال نظام تعليمي حديث وتنامي قطاع إقتصادي رأسمالي وانتشار الأفكار الليبرالية ، فإن العلماء راحوا يتعرضون لكسوف معين ، ويتوجهون عندئذ إلى الشعب الذي يتنافسون على جذبهم وشد انتباهه مع الأولياء والصلحاء المحليين . وهكذا راحوا يساهمون في إثارة الحركات الوطنية ويتهيأون للالتحاق بطبقة القادة الخاصة (ضد العامة) بعد حصول الاستقلال . إن نجاحهم في إيران يفوق التصور ، ولكنهم يساهمون أيضاً في مجتمعات عديدة أخرى في العملية الضخمة لترسيخ التقليد ، أي في تغليف المؤسسات والممارسات الاقتصادية (*) غني عن القول أن مهاجرة أركون - ومهماجتنا نحن أيضاً - للماركسية الدوغمائية أو الأرثوذكسية الجملدة لا يعني أننا ضد الماركسية ! على العكس أننا نعتقد بأهمية وجود تيار ماركسي عربي ذكي ومنفتح وقادر على طرح مشاكلنا بطريقة فعلاً ماركسية ! ... وهذا ما يفعله عميقاً محمد أركون دون جلبة أو ضجيج ، وبدون أن يهديء للماركسية .

والتصرفات والنظام التقني (التعليمي) الواضح الانقطاع عن المناخ الاسلامي البدائي والكلاسيكي ، بأشكال وأنماط من التعبير التقليدي ولما كانوا أبعد ما يكونون عن القيام بالهمم النقدية والتساؤلية للمثقف ، فإننا نجد العلماء يحافظون على دورهم ككتاب مقربين من السلطة السياسية ومعتمدين عليها . إنهم يحاولون بشئ الوسائل أن يظلوا ضروريين ولأزمين لها حتى ولو لم يكن ذلك إلا من أجل التوسط بين طبقات اجتماعية في طور التمايز والتشكل ، حيث يكون مهماً تخفيف حدة الصدامات المتوترة عند الجميع . وهم يفعلون ذلك عن طريق الخطبة (الوعظ) والتعليم الديني ووسائل الاعلام والكتب والدروس وعاطفة الانتباه إلى الاسلام .

ما الذي يمكن قوله بخصوص منطقي التيار الليبرالي ثم الشوري الذين يعلنون صراحة انتباههم لعلم الغرب وجماليته واقتصاده ونمط حياته وإيديولوجياته ؟ سوف نقيم أدوارهم ومواقفهم وإنتاجهم على ضوء المعلومات التالية :

من الناحية السياسية : لقد تبلور أثناء الخمسينات خط تقسيمي ما بين فترة الاستعمار وفترات الاستقلال المستعاد . أصبحت العناصر (أو الأشخاص) التي تشرّبت الأفكار الليبرالية (من عقلانية علمية ، وعلمانية ، ومساواة ، وحرية ، وفصل للسلطات ...) تبدو مشبوهة وهوجت بنف ضمن سياق النضال من أجل التحرير ، ثم البناء الوطني . إنه لصحيح أن الطلاب والمسافرين والكتاب الذين اكتشفوا المجتمعات الغربية للمرة الأولى (انظر مثلاً شهادة الطهطاوي) كانوا قد أبدوا إعجاباً ساذجاً ، ودهشة هادئة قادتهم إلى تقليد حضارة اعتبرت متفوقة فعلاً ، ثم إلى التساؤل عن أسباب تأخر المسلمين (٣٦) . ثم راحت الأفكار الليبرالية المستعارة من قبل المناضلين الوطنيين تتعرض لتحولات هامة أثناء الخمسينات والستينات . ذلك أنه من أجل إحداث تناقض بينها وبين القوى الكولونيالية ، فإن المناضلين راحوا يتكرونها أصولها (أي أصول الأفكار الليبرالية) الاجتماعية والثقافية في الغرب ويلحقونها بالتراث العربي إبان الفترة الناصرية ، ثم بالتراث الاسلامي منذ عام ١٩٧٠ . إن هذه العملية المحض إيديولوجية سوف تتيح في آن واحد تأصيل الأمة العربية أو الأمة الاسلامية ثم احتقار كل المواقف والأعمال المقلدة للفترة الليبرالية . إن أنصار مثل هذا التوجه لم يتبهاوا حتى الآن إلى مسألة أنه بقدر ما تتم تقوية إيديولوجيا الكفاح ، بقدر ما يصبح ظهور المثقفين النقديين إشكالياً وصعباً . كان عبد الله العروي قد تحدث ضمن هذا المعنى منذ ١٩٧٤ عن « أزمة المثقفين العرب » . نلاحظ اليوم أن هذا الموضوع يتردد في مجلات عديدة (٣٧) .

من الناحية السوسيولوجية : كان عدد المستفيدين (المتأثرين بالغرب) Occidentalistes دائماً محدوداً بالقياس إلى بقية الشعب . قبل عام ١٩٥٠ كان التعليم مسيطراً عليه من قبل القوى الأجنبية ومحصوراً بالعائلات الغنية في المدن . أما فيما يخص الدول الوطنية بعد الاستقلال فإننا نجد أن التعليم قد خسر نوعياً ما كان قد كسبه كمياً أو اتساعاً . إن الأمة تبقى مسيطرة في كل الأحوال ذلك لأن كاتباً سورياً هو زكريا تامر يصرح عام ١٩٧٧ قائلاً : « إننا نخدع أنفسنا إذ نعتقد أن عملاً أدبياً كتب ونشر في بلد أمة بنسبة ٧٠٪ يمكن أن يغير حياته السياسية والاجتماعية ... إن عملية تغيير الحالة الراهنة هي مهمة التنظيم السياسي وليست مهمة الأدب

الروائي » (٣٨) .

إن ضيق الأطر الاجتماعية التي تحتضن الأفكار الجديدة وتنتشرها كان دائماً يضغط (أو يؤثر) على الحياة الثقافية والعقلية في البلدان الإسلامية . إن التطور القريب العهد للتعليم الثانوي والجامعي ينبغي ألا يتعدنا . فمثلاً نلاحظ أن المنشورات العديدة ذات القيمة العلمية الكبرى في اللغات الأوروبية لا تصل إطلاقاً إلى الجمهور الإسلامي ، وحتى عندما تكون مركزة على موضوعات عربية وإسلامية . في الواقع إن سياسة التعريب تحذ من دراسة اللغات الحية ، ثم إن أيديولوجيا الكفاح الناشطة على كل مستويات التعليم ترفض الاستشراق وتعتبر بعض العلوم الاجتماعية (من مثل علم الاجتماع وعلم السلالات البشرية والأنثروبولوجيا واللهجات والتاريخ المقارن للأديان) بأنه خطر . هناك ظاهرة أخرى حديثة العهد تقلص من إمكانيات عمل المثقفين في بلادهم الأصلية ، هي هجرة الأدمغة إما إلى الغرب وإما إلى بلدان إسلامية خالية من الأطر المناسبة . إن مصر التي كانت مركزاً للاستقطاب وللإشعاع حتى الخمسينات لا تفك تحسّر « مثقفها » إما لأسباب سياسية وإما لأسباب مادية . هذا ما يحصل بالنسبة لسوريا وليران والباكستان . . . هكذا تُترك الساحة الاجتماعية مرتعاً للموظفين الصغار والمتوسطين ذوي الأفاق الثقافية المحدودة جداً ، ولكن ، للمهنيين تماماً لاستقبال وتلقي الأدبيات الإسلامية المشحونة بالقيم التقليدية والانفعالات القويّة ، والموجّهة صوب النعثة الأيديولوجية أكثر منها صوب الاكتشاف التاريخي وإعادة الطابع الروحي للدين . إن نمو هذا القطاع الاجتماعي يتناسب مع نمو قطاع الديمغرافيا (عدد السكان) . إن حاجياته الثقافية وضبطه الأيديولوجي هما أكثر ضغطاً وإكراهية مما كان عليه الحال عند جيل الثلاثينات عندما اضطر كتاب ليراليون كطه حسين والمقاد ويكيل أن يرضوا حساسية شعبية معينة عن طريق الأدبيات الدينية . بمعنى آخر فإننا نجد أنه منذ النهضة وحتى الثورة فإن فرص الإبداعية الأدبية والتجديد الثقافي هي أوفر وأغزر ، ولكن موازين القوى ما بين المثقفين من جهة والأرضية الأيديولوجية الواسعة التي تكسب كل قطاعات الحياة الاجتماعية من جهة أخرى تجعل نجاح بعض الأسماء المعروفة الشجاعة يبدو أكثر فأكثر هشاً ولا قيمة له .

من الناحية الأيديولوجية : ما الذي يمنعنا من نعت منشطي النهضة والثورة بالمثقفين ضمن المعنى المحدّد آنفاً هو أنهم أبانوا جميعاً عن وعي ساذج بخصوص ظاهرة الأيديولوجيا المسيطرة . لكي نفهم هذه الحالة فإنّه لمن الضروري أن نحدّد نمط الحدّثة الثقافية أو إذا شئنا نوعية الإبتساعي (نظام الفكر) الذي اشتغل ضمن سياجه كل جيل (٣٩) . إنني لن أعود هنا إلى ما كنت قد كتبت حول هذا الموضوع في كتاب «الاسلام، أمس، وغداً» . سوف أدكر هنا بأنه عندما كتب علي عبد الرازق وطه حسين في العشرينات الكتابين الأكثر جرأة ضمن خط النقد التاريخي ولا أسطورة الماضي العربي- الإسلامي ، فإنهم في الواقع كانوا قد طبقوا على حالات ثقافية معقدة المناهج الفللوجية والتاريخانية المتمثلة في السوربون في بداية هذا القرن (٤٠) . تلخص هذه الحالة النموذجية تلك الثقة الساذجة السائدة آنذاك إزاء العلم الغربي .

نفس الشيء فيما يخص الادانة الحالية للثقافة المهيمنة للامبريالية . إننا نلاحظ أن هذه

الإداة لا تمتد لكي تشمل علائق السيطرة المنتشرة في داخل المجتمعات الإسلامية بالذات منذ حصول الاستقلال .

ما هو أكثر خطورة من كل ذلك هو أن من أسميتهم بمنشطي النهضة والثورة رغم طول هذه التسمية ، لم يخاطروا أبداً بالقيام بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس ووبر مثلاً أو أي . ترولتش^(٤١) (E . Troeltsch) . ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير ، ولا في تفسيخ الأفكار الجامدة dogmes والوعي الخاطيء على طريقة مونتيني ، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الأنية والمرحلية والدنيوية للشرعية ، ولا بإنجاز تيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة . إنه لأمر ذو دلالة بالغة أننا بقينا حتى الآن نعيش على رسالة التوحيد لمحمد عبده الجديرة بالتقدير ولكن التي لا تخلو من الضعف أيضاً ! إن هذا الصمت الثقافي المضروب حول الدين في الوقت الذي يتمتع فيه هذا الأخير بحضور كثيف في المجتمع ، وفي حالة إيران بحضور ضاغط وخائف^(٤٢) ، يدل إما على لا مبالاة المجددين المعاصرين تجاه العقائد الشعبية ، وإما على خوفهم من التعرض لموضوع ملتبس ، وإما على عدم تزويدهم العلمي والمنهجي بنظام خاص وجديد من المعرفة ، وإما على تفضيلهم للاستغلال الأدبي للموضوعات الدينية (أنظر أعمال الشرقاوي) . في كل الحالات نلاحظ أن الدين متروك كلياً للمتلاعبين به ولمصرفي أمور التقديس ، ولستهلكيه الذين لا يحصون .

نلاحظ أن نفس العَوَز (أو النقص) الثقافي يتأكد على مستوى الفكر السياسي . إن أي نقد للمؤسسات والممارسات السياسية يتخذ بُعْدَ الخيانة الوطنية وينعت بها ، لأنه ينبغي أن نجيش (تبعاً) كل الطاقات ضد العدو الخارجي (امبريالية ، صهيونية ، الثورة المضادة ، الاستعمار الجديد . . .) وضد القوى الداخلية المعادية لوحدة الأمة (بورجوازية متخلفة أو حركات شيوعية حسب الأنظمة القائمة) .

إذا كان العمل الأدبي الانتقالي والمقالة اللاذعة والأطروحة الخارجية على الروح السائدة كانت نادرة إبان الفترة المدعوة ليبرالية ، فإن حظ هذه الأشياء أو فرص انتشارها في المجتمعات التي نجد فيها الدولة القومية تسيطر بشدة على كل مظاهر الفكر هي أقل من السابق . إن الرقابة الرسمية قد وصلت إلى حد أن كل المثقفين المحتمل ظهورهم قد « استبطنوا مبدأ السلطة كنوع من الرقابة الذاتية » . في الواقع إن الرقابة الذاتية (autocensure) تتدخل في كل ما يكتب ويعلن على الملأ بشكل متكرر وسلي أكثر مما تفعله الرقابة الرسمية المباشرة .

من الناحية الفلسفية : إن المجددين المعاصرين في البلدان الإسلامية قد تركوا اللامفكر فيه (l'impensé) يتجمع ويتراكم إلى درجة أصبح فيها من الصعب تحمل مسؤوليته وحل اشكالياته خصوصاً إذا ما علمنا أن ميراث الفكر الإسلامي الكلاسيكي وأثر الانقطاعات الثقافية منذ القرن الخامس على الأقل / الحادي عشر الميلادي ، والصعوبات الجديدة التي أدخلها الغرب ولم تحل حتى الآن ، كل هذا يتطلب بإلحاح وفي ذات الوقت ليس فقط الجهد التقني والتبحر للباحثين وإنما أولاً وقبل كل شيء الانخراط الاستمولوجي للمثقفين . إنني أعلم أن أشياء عديدة مهمة لا تزال تنقصنا من أجل معرفة المجتمعات الإسلامية .

ولكن ينبغي القول أيضاً بأن المعلومات المتجمعة خلال ما يقرب من قرنين من البحث والتثقيب *érudition* هي غنية بما فيه الكفاية لكي نوسع من حدود المفكر فيه *le pensable* في الفكر الاسلامي وذلك عن طريق إحداث المواجهة الدقيقة ما بين المقولات والتعريفات والمواضيع التقليدية وبين المعطيات الواقعية والموضوعية للتاريخ والسوسيولوجيا وعلم النفس والألسنيات ، الخ . . . إن الأمر لا يتعلق بإحلال أساليب فكرية رائجة محل الممارسات والتعاليم التي خلفها القدماء كما يدعي بعضهم . ولكن واجبتنا الفلسفي يحتم علينا أن نفكر من جديد في مسألة التضادات الثنائية التي لا تنفك تكسح العالم . إنني أقصد هنا تلك المزدوجات المذكورة سابقاً من مثل (مقدس / دنيوي ، طاهر / دنس ، مؤمن / كافر . . .) والتي تستخدم في سياق لا أسطوري ولا تقديسي ولا روحاني ، محروم من هذا التماسك التولوجي الذي يجهد في تشييده فكر مهروس . بما هو إلهي .

إن اللامفكر فيه *l'impensé* هو عبارة عن جملة المشاكل البشرية ، والقدر الجماعي الذي يتطلب القرارات السياسية والاقتصادية المتخذة من قبل خبراء أجنبي والمصنق عليها من قبل زملائهم « المسلمين » الذين لا يقلون جهلاً واعتراياً عنهم بالمعطيات التي أثرناها حتى الآن . إن القوة الضخمة للخبراء ولسادة القرار السياسي تنعكس مع اللاهمية الاجتماعية للمثقفين إلى درجة أن هؤلاء يشعرون - لكنهم غخطئون - بإحباط شديد . هكذا يكسح التشاؤم والاستقالة معظم المثقفين ، هذا إذا احسنا الظن بهم ولم يكونوا انتهزين يركضون وراء الشهرة والسلطة ، ويتراجعون عن المهام المملة للبحث العلمي وعن الخطاب الفلسفي الذي أصبح عرضة للهزء والسخرية في المجتمعات العربية والاسلامية (٤٣) . . .

لقد انتهت رحلتنا الطويلة بصورة قد يجدها بعضهم متشائمة جداً وبعيدة كثيراً عن النتائج الايجابية المكتسبة بواسطة العديد من الكتاب والشعراء والباحثين والأساتذة ، وبشكل أعم ، بواسطة الجهد المحرر للمجتمعات الاسلامية منذ الخمسينات . إنني لا أجعل أبداً التقدم الكبير الذي أنجز خلال الثلاثين عاماً الأخيرة ، وأنا أعرف أن هذا التقدم مشهور وموصوف في أدبيات يمكن استشارتها والرجوع إليها . لكن بالمقابل فإن الإشارة إلى النواقص والاستقلالات والتجاهلات والانحرافات والأخطاء والجهل والوعي الخاطيء والتبريرات الدفاعية أو الهجومية والتلاعب بالتاريخ والمجادلات البالية والأدوار غير المطابقة وممكنات الفكر والعمل ولا يمكنها . . . ، وتعمية كل ما تحجبه المجتمعات عن أنفسها لأن هناك قوى متنافسة تتصارع دائماً فيها ، فإن كل هذا يعني تحقيق مهمة عقلية وثقافية إيجابية ، ويساعد على جعل الشعور بالوعي ممكناً ، ويعتبر نوعاً من المساهمة في الأعمال المحررة .

إن إقامة مواجهة ما بين المجتمع والذين ينبغي ألا تنحصر بالاحصائيات وبتعداد الاختفاقات والنجاحات وبلائحة إحصاء الجماعات المتنافسة ، وإعادة تحديد والتقاط العقائد . كانت الأديان قد كُرسَتْ خلال قرون عديدة حلولاً عملية لتساؤلات ميثافيزيكية تتعلق بمبدأ الكائن وأصل العالم والحياة ومعنى الوجود البشري ومعايير العمل العادل . . . كانت هذه الحلول المتضمنة في قانون ديني وعقائد تيولوجية متماسكة قليلاً أو كثيراً فعالة من أجل الحفاظ على

النظام الاجتماعي وتبرير الأنظمة السياسية والسلوك الأخلاقي ، كما كانت قد أنتجت معارف متنوعة وأعمالاً فنية ونجارب روحية . إن دور الدين إذن لا يستهان به ، ثم إن الاسلام يعد من أكثرها حيوية وإنتاجاً . ولكنْ ها نحن نجد أنفسنا أمام العلم الحديث الذي أخذ يمزق ببطء ، ولكن بثقة ، كل الأنظمة الفكرية المعتبرة ثابتة ونهائية خلال وقت طويل . وما نحن نجد أن كل اليقينيات المعروفة والملقنة تصبح مقاربات رمزية وإثارات مجازية ونعائات أسطورية تشكل الخيال وتكوّن الحساسية ، ولكنها تتجاهل تماماً مسألة الواقع الحقيقي والحقيقي الواقعي . إن هذه الكلمات التي علّمها الله والتي تشكل اللغة - التي هي وسيط لا بد منه ما بين العالم والوعي - ، إن هذه الكلمات ليست إلا علامات *signes* لا تحيل بالضرورة إلى الشيء ، وإنما تدل غالباً على الصورة التي يتلقاها الوعي عن الشيء . هكذا لا بد من العودة إلى ملاحظة ودراسة الوسط الاجتماعي - التاريخي ، واستعادة المسار الطويل نحو المعنى ، هذا المسار الذي هو واثق من نفسه أحياناً ، ومتعثرٌ وقلقٌ أحياناً أخرى أمام الظهور المفاجيء وغير المنتظر والمزئيل للعامل الديني الأكثر عمقاً وقدماً . . .

ينبغي ، فيما يخص حالة الاسلام ، أن نسجل ملاحظتين كبيرتين طاملاً نسيئاً . الأولى هي أن مصيره مرتبط بمعطيات طبيعية لم يُسيطر عليها حتى الآن . « إنها لمصادفة فريدة من نوعها أن يرتبط توسع الاسلام وانتشاره بالمنطقة الجافة وشبه الجافة الأكثر امتداداً على سطح الكرة الأرضية ، هذا إذا ما استثنينا الكتلة الاسلامية الشرقية ومعظم الكتلة الهندية مع بنغلا ديش وتايلاند . . . » إن الكتلة الكبرى التي تحتوي على العالم العربي وامتداداته في جنوب الصحارى ، أو نحو الشرق حتى الباكستان ، أو في « العالم » التركي المنغولي ، كل هذه البقعة من الأرض متمحورة حول الصحاري وأشباه الصحاري الاستوائية أو فوق الاستوائية . يكمل هذه المنطقة الصحاري وأشباه الصحاري للمنطقة المتعدلة القارية ، ومكة تقع في وسط ذلك كله . . . إن المناطق الجافة تصبح صحاري حقيقية ، والبراري تفرغ من سكانها كما أن مساجدة العالم الاسلامي تنقلص وتضيق . وأما القطاعات المدعوة ثانية (قطاعات الصناعة) وثالثة (قطاعات الخدمات) من النشاط ، فإن المدن غير قادرة على استيعاب السكان الذين يتزايد عددهم بليقاع مرتفع ^(٤٤) .

أما الملاحظة الثانية فهي تتعلق بمسألة أن الاسلام ، في زمن الأزمة العالمية الراهنة ، يشغل (أو يمارس دوره) كمراجع *recours* بالنسبة لمجتمعات ممتحنة مبتلاة بصعوبات متراكمة ، وكملأذ *refuge* بالنسبة للعديد من هؤلاء الذين لا يستطيعون القبول بالعنف ، وكملأجاً ومُعتمَصٌ للمعارضين من كل الفئات الذين لا يستطيعون إيجاد إطار سياسي آخر للتعبير والعمل والممارسة . لنضيف إلى كل ذلك أن استراتيجيات افتتاح الأسواق والتوسع الأيديولوجي للقوى الكبرى ، تستخدم هي الأخرى الاسلام كوسيلة للتغلغل والدخول ، وموضوعاً للحوار . إن لعبة التأثيرات والتدخلات هذه على المستوى العالمي تضع حداً للتضييق التبسيطي ما بين الدولة والدين والروحي والزمني ، ذلك لأن هذين الاطارين يتدخلان من جديد ويميران الفكر على إعادة النظر في مسائل نظريته كان اعتقد أنه قد حلّها منذ زمن طويل وبشكل نهائي .

الفصل السادس

الهوامش والمراجع :

- (١) حول مفهوم الكتاب السماوي (أو الإلهي) أنظر :
Geo Widengren . The Ascension of the Apostle and the heavenly book . UPP saia 1950 .
- (٢) حول الانعكاسات النفسية - موسيولوجية (النفسية - الاجتماعية) لمفهوم الامتزاج أو التمثل أو التجسد incorporation الخاص بالمعايير والشعائر والقيم الثقافية في مجموعة بشرية محددة ، أنظر :
P . Bourdieu : Le sens pratique . éd Minuit 1980 .
- (٣) حول أهمية هذا المفهوم في علم الاجتماع أنظر :
J . DuVignaud , l'Anomie , hérésie et subversion , éd . Anthropol . 1973 .
- (٤) أنظر :
M . ARKOUN : Pouvoir et vérité , éd . Cerf 1981 .
- (٥) انظر تقرير بورديو . مرجع مذكور سابقاً .
- (٦) أنظر : A . Cheddadi : Le pouvoir selon Ibn khaldun , in Annales E . S . C ; 1980 / 3 PP . 534 — 550
- (٧) أنظر : L'orientalisme , l'orient crée par l'occident trad . C . Malinud , seuil 1980
يمكن للقارئ أن يطلع على تقرير محكم ومتعدد الروح كتبه بيرسي كيمب percy kemp حول هذا الكتاب بعنوان :
orientalisme éconduit , orientalisme reconduit , in Arabica 1980 / 2 ,
(٨) مرجع مخلوف .
- (٩) أنظر : مكسيم رودنسون : سحر الاسلام
M. Rodinson : la foscination de l'Islam Maspero 1980 .
- وانظر : محمد أركون :
M . ARKOUN : Pour une islamologie appliquée . in : Le mal de voir . colle . 10 / 18 , Paris 1976 ,
PP . 267 — 86 .
- (١٠) للحصول على فهرس جيد حول الموضوع ، أنظر :
J . P . Charnay : Sociologie religieuse de l'Islam . éd . sindbad 1977 .
- (١١) أنظر :
J . Waardenburg : L'Islam dans le miroir de l'Occident . Paris 1963
لا الاسلام في مرآة الغرب .
- (١٢) استعاده مؤخرأ ف . يوريكو :
F . Bourricaud : Le bricolage idéologique , Essai sur les intellectuels et les passions démocratique ,
P . U . F . 1980 .

(١٣) انظر كتاب هنري كوربان :

H. Corbin : L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, 2^e éd. Flammarion 1977 .

(١٤) انظر محمد مفتاح : التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن الثامن / الرابع عشر . اطروحة دكتوراه دولة . الرباط ، ١٩٨١ .

(١٥) يمكن الاطلاع على مناقشات غنية في كتاب بول ريكور :

P. Ricoeur : Finitude et culpabilité ; II : La symbolique du mal 1960 .

ينبغي الاطلاع أيضاً على التوضيحات الحديثة في المجلة السنوية :

Le temps de la réflexion . Gallimard 1980 .

J. COHEN . Le Haut langage ; Théorie de la Poéticité. Flammarion 1979:

(١٥) جان كوهين :

(١٦) انظر محمد أركون : مفهوم العقل الاسلامي

Le concept de raison islamique , in Annuaire de l'Afrique du Nord , année 1979 . C. N . R . S 1981 .

(١٧) انظر محمد أركون :

M. ARKOUN : L'humanisme arabe au IV^e / X^e siècle . éd. J. Vrin 1970 .

(١٧) أنظر : جان بول شارتيه . مرجع مذكور سابقاً .

(١٨) أنظر : السوسيولوجيا وعلوم المجتمع

La Sociologie et les sciences de la société .

تحت إدارة ج . كازيناف (J. Cazenave ، ومساعدة أ . أكون (A. AKOUN) باريس ،

١٩٧٥ ، ص ٤٠٢ .

(١٩) إن هذه الكتب تعود إلى المؤلفين التالية أسماؤهم حسب الترتيب المطابق : د . وج سورديل ، أندريه ميكيل ، ج . فون غرونهام ، كلود كاهين ، هكسيم رودنسون .

إنني أعترف أنه من المناسب بل ومن المحترم استخدام كلمة « إسلام » والنتين مسلم *musulman* وإسلامي *islamique* لكن هذه السهولة التي قبلت وقتاً طويلاً تتطلب ثمناً علمياً مرتفعاً أكثر فأكثر ، بانتظار أن تؤدي عمليات العلمنة الجارية اليوم إلى تحرية الوقائع المغلفة بلغة دينية كما حدث سابقاً في الغرب ، فلننه يبقى مشروعا استخدام كلمة اسلام (مع I حرف كبير *Islam*) عندما يتعلق الأمر بالجانب العقائدي والمعياري الإجباري بالنسبة لكل المسلمين أياً تكن المدارس التي يتسبون إليها . ولكن يمكن كتابة إسلام (مع أ حرف صغير *Islam*) كما فعله شخصياً في هذا المقال عندما نأخذ بعين الاعتبار التباير المتنوعة لهذا التراث المشترك التي تستخدمها الأوساط الاجتماعية - الثقافية المختلفة . في ذات الوقت نرى أنه من المناسب أكثر أن نحفظ بالعت إسلامي *islamique* لكل ما يدخل في دائرة المستوى العقائدي والمعياري ، وكلمة مسلم *musulman* للأفراد الذين يدعون الانتماء إلى الاسلام . إن ممارسي العلوم الاجتماعية ينبغي أن يدركوا أهم إذ يستمرون في استخدام مصطلح يُطَبَّق على كل شيء كالاسلام فإنهم بذلك يقدمون ضماناً علمياً للتلاعبات الايديولوجية الكبرى

الحاصلة في كل مكان من العالم الاسلامي والتي تستخدم نفس الكلمة . لدينا مثال واضح على هذا التواطؤ ما بين العلم والايديولوجيا في كتاب جاك يريك الأخير : *l'Islam au défi*, Gallimard 1981 .
(٢٠) يمكن لنا أن نفحص حجم المسافة المنهجية والاستمولوجية التي لم تُقطع بعد من أجل معالجة هذه المواضيع وذلك بقرءتنا لكتاب أ . بوديه . *La sexualité en Islam* P.U.F 1975 .
يبني ، في الواقع ، المزاجية بين التحرري التاريخي والتحرري الممارس على أرض الواقع دون التقيّد إطلاقاً بالمعايير والمقاييس التي يفرضها القانون الديني (*La Loi religieuse*) .
أنظر مثلاً :

M . Foucault : *Histoire de la sexualité* , I , *La volonté de savoir* , Gallimard 1976 .

(٢١) يكفي هذا الشيء القليل الذي قلناه لتبيان مدى فقر مادي : عيد وجن في موسوعة الاسلام .
ط . ثانية . منشورات P . U . F , ١٩٧٩ .
(٢٢) ملاحظة غير ضرورية في النص العربي .
(٢٤) ملاحظة عذوبة .

(٢٥) يعتبر التراث المنقول ويتمتع بوجود أدبيات تدعي بأسباب النزول . ولكن هذه القصص والروايات لم توضع حتى الآن على عكس النقد التاريخي والأدبي الذي لا منلوحه عنه . انظر ما كنت قد قلته بخصوص الحكاية - الاطار récit — cadre لسورة أهل الكهف الذي نقله الطبري .

M . ARKOUN : *Lecture de la sourate 18* , in *Annales E . S . C* 1980 / 3 — 4 PP . 420 SV .

(٢٦) ضمن المعنى المحدد في قراءة سورة أهل الكهف المرجع نفسه .
(٢٦) (أ) إن هؤلاء الذين يدعوهم القرآن « مؤمنون » ليسوا فقط ذواتاً دينية ، ذلك أنهم بصفتهم مجموعة اجتماعية معارضة ومهتدة (قبل أن يصبحوا هم مهاجرين وأقوياء) من قبل آخرين ، فهم في ذات الوقت يشكلون ذواتاً تاريخية .
(٢٧) إن الجهد العقلي الأكثر تعمقاً حتى الآن من أجل توضيح مستويات الدلالة في القرآن ، كان قد أنتج من قبل فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير .
(٢٨) أنظر :

L . Gasmel : *Narrativité et production du sens dans le texte coranique : le récit de Joseph thèse*, 3^e cycle , Paris III , 1978 .

(٢٩) حول كل هذه الفقرة أنظر : ب . كرون (P . Crone) . مرجع مذكور . ص ٦٦ .
(٣٠) أنظر :

R . Girard : *Des choses cachées depuis la fondation du monde* .

ويته جيرو : أشياء مخفية منذ تأسيس العالم . Grasset . 1978 .
(٣١) أنظر مقالات :

M . H . Chérif , F . Colonna , A . Hammoudi , P . Von sívers dans *Annales* , E . S . C , OP . citée .

(٣٢) إن تبادل الرسائل بين عبد القادر وعلياه فاس مثلاً ، يدل على المستوى المدرسي (السكولاستيكي) للفكر الاسلامي في ذلك الحين ، وعدم الواقعية التاريخية للمتراسلين . نحن هنا يزاء ثلاثة أنواع من القطيعة :

- ١ - قطيعة بالقياس إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي .
 - ٢ - قطيعة بالقياس إلى مجتمعاتهم الحقيقية .
 - ٣ - قطيعة بالقياس إلى التاريخ الأوروبي كما ظهر مع البورجوازيين الفاتحين . فيما يخص حركات المقاومة المشار إليها ، انظر :
- R. Peters: *Islam and colonialism; The doctrine of Jihad in modern history*, Mouton, 1979.
- (٣٣) ماكس وير : *Max WEBER : Economie et société* .
استشهد به بير بورديو في مقالة التي بعنوان :
- Une interprétation de la théorie de la religion selon M. Weber , in *Archives européennes de sociologie* , 12 , 1971 . P. 11 .
- (٣٤) في كتابه : دفاع عن المثقفين :
- J . P . Sartre : *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard 1972 .
- (٣٥) مصدر مذكور : ص ٣٨ .
- (٣٦) فيما يخص المرحلة المقصودة. أنظر :
- Arabic thought in the liberal age* . A . Hourani. Oxford 1962 .
- هناك شهادة ثمينة سابقة على شهادة الطهطاوي فيما يخص النظرة الاعجابية للمسلمين إذ يكتشفون أوروبا هي شهادة إيرمستكين محمد أفندي ، سفير السلطان أحمد الثالث الذي زار فرنسا عام ١٧٧١ .
أنظر : *جنة الكافرين « Le paradis des infidèles »* .
مطبوعة مع مقدمة كتبها فشتين (G . Veinstein) . ماسبيرو ، ١٩٨١ .
- (٣٧) انظر مجلة المعرفة السورية . ١٩٨١ / عدد ٢٣٢ ، ص ١٩٢ .
- (٣٨) استشهد بها فيال (Ch . Vial) في كتاب : *La Syrie d'aujourd'hui* éd . C . N . K . S 1980 P . :
428 عنوان المقال : *dans la littérature contemporaine en Syrie* .
- (٣٩) من أجل التفريق بين هذين المصطلحين ، أنظر :
- M . ARKOUN . *La pensée* . OP . citée . P . 90 .
- (٤٠) انظر . البرت حوراني . المرجع نفسه ص . ٣٧٤ .
- (٤١) حول هذا الفكر الأخير المعروف بشكل أقل في فرنسا أنظر :
- J . Séguy : *Christianisme et société ; Introduction à la sociologie de E . Troeltsch* , Cref 1980.
- (٤٢) قرأت في جريدة « لوموند » عدد ١٩٨١/٧/٢٤ نداءً من المثقفين الفرنسيين يدعو إلى إيقاف القمع في إيران . أن يكون المثقفون المسلمون عاجزين عن التظاهر ضمن نفس الخط في بلدانهم فإن هذا الدليل معبر جداً عن وضعهم الذي أحاول تحليله .
- (٤٣) لا يتسع المكان هنا لكي أتساءل على إثر جان بول سارتر : هل الكاتب (المسلم) مثقف ؟ يلزم القيام بتحليلات مطولة من أجل التوصل إلى التفريق ما بين الكاتب (باللعن الأدبي العالمي للكلمة) *écrivain* والكاتب (باللعن العادي التوصيلي) *écrivains* . ثم التفريق في داخل النوع الأول أولئك الذين هم مثقفون جوهرياً ، وأولئك الذين هم كذلك عن طريق فعاليتهم ونشاطهم الحياتي .
- هناك ظاهرة أخرى اجتماعية معقدة تلتخص في أن السوق الثقافية تتدخل فيها العوامل المختلفة

من رمزي ومقدس وألغاب وما هو أدبي والمعلومات والاستراتيجيات السياسية والاقتصادية ، الخ . . .
وينبغي دراسة كل ذلك .

إن تحليلات جديدة كهذه ستؤكد ما كنا قد قلناه بخصوص نواقص الاسلاميات الكلاسيكية .
وهي تبقى استثنائية ومتفرقة وقرينة المهد جداً .
أنظر :

C1 . Geertz , H . Geetz , L . Rosen : Meaning and order in Moroccan society , Cambridge University press , 1979 .

(٤٤) أنظر :

J . Dresch : Le monde musulman . Unité et diversité , in L'Islam de la seconde enpansion , éd .
Association pour l'Avancement des études Islamique Paris 1981 , PP . 4 — 5 et 7 .

« العالم الاسلامي ، الوحدة والتنوع ، في كتاب : إسلام التوسع الثاني . طبع جمعية تقدم
الدراسات الاسلامية . باريس ١٩٨١ . ص ٤ ، ٥ ، ٧ . »

الفصل السابع

الخطابات الإسلامية،

الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي^(*)

لماذا نعود مرة أخرى الى موضوع الاستشراق ؟ لماذا نعود الى ذلك الصراع الذي يغيظ البعض أكثر فأكثر ويترك البعض الآخر متفربين أو لا مباليين ، ويزيد في أغلب الأحيان من الخلط وسوء الفهم فيما يخص الروابط بين الشرق والغرب ؟ لماذا نعرض أنفسنا للخطابات والتهمكات السهلة للآخرين والمماحكات الجدالية في حين أنه من الأفضل أن نقدم المثل والقذوة عن طريق إنتاج البحوث العلمية ؟ وهل بقيت هنالك من فكرة جديدة لم تستغل بعد في هذا الموضوع ؟ أم هل بقي من نقد محكم وبناء لم يقم به أحد ، أو حقل من البحث والتأمل لم يفتح ولم يلاحظ حتى الآن من قبل المسلمين الذين يجترون نفس الكلام ومشاعر الغيظ أو من قبل المستشرقين الذين يردون على اتهامات المسلمين بشكل عنجهي ومتعال مفتخرين بعلميتهم وتفوقهم ؟

اني اعتقد انه ينبغي زحزحة النقاش من الأرضية الأكاديمية والانفعالية والأيديولوجية وحتى المملوسية^(١) التي كان قد أبقى رازحاً فيها حتى الآن نحو أرضية أخرى جديدة تتمثل بالمقابلة المنهجية بين المفاهيم الموضوعية الثلاثة التي تشكل عنوان بحثنا . اقصد بذلك المقابلة بين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية التي لا تعرف كيف تتفاهم ولا تستطيع ان تتواصل بالفكر العلمي الذي تدعي هذه الخطابات المتضاربة التقيد به أو السيطرة عليه . ان الفكر العلمي يقيم مسافة نقدية متساوية بينه وبين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية وذلك من أجل موضعة وتحديد مكانتها الاستيمولوجية والابستمائية^(٢) . ان مثل هذا العمل يفترض

(*) Discours islamiques , discours orientalistes , et pensée scientifique .

(١) هذا النص لم يصدر بعد حتى بالفرنسية .

(٢) يفرض اركون عادة بين القطيعة الاستيمولوجية (مصطلح مشهور في الفكر الحديث) والقطيعة الابستمائية . فالأولى أقل عمومية واتساعاً ، وهي تدعي حصول قطيعة فكرية محدودة على مستوى علم الفيزياء مثلاً دون أن يعني ذلك حصول القطيعة على المستويات المعرفية الأخرى من فلسفية وسياسية وغيرها . وهذا ما حصل عندما قلب انشتاين رأساً على عقب الفيزياء التقليدية واكتشف نظرية النسبية عام ١٩٠٥ ، في حين ان الثورة المعرفية والفلسفية للوازية (من نقد ادبي وتاريخ وعلم اجتماع ، الخ ...) لم تحصل الا بعد ١٩٥٠ . اما القطيعة الابستمائية فتشمل عادة عدة مستويات معرفية دفعة واحدة وفي فترة زمنية واحدة . وهذه هي القطيعة التي تحدث عنها ميشال فوكو في كتابه الشهير

امكانية احتلال موقع إبستمولوجي مختلف عن المواقع التي ينتمي إليها نموذج الخطابين المذكورين آنفاً . سوف احاول ان ابين انه يوجد اليوم فكر علمي وممارسة علمية يستهدفان ضمن حركة ثقافية وعقلية واحدة تحقيق ما يلي حتى ولو كان ذلك من قبيل اليوتوبيا الضرورية :

١ - تجاوز او اختراق حدود وفرضيات ومعايير وصيغ ومقولات ثقافة الباحث ذاته وثقافة الآخر المدروسة .

٢ - ان يحاول الباحث فقط إرضاء المبادئ المنظمة او المشكلة لكل ممارسة معرفية (١) .
يضاف الى ذلك انه ينبغي التقييد بهذه المبادئ وصقلها باستمرار . لكي نمشي في بحثنا ضمن هذا الاتجاه فسوف نتفحص (ندرس) النقاط الثلاث التالية :

أ - ما هو دون مستوى المناقشة (= الحوار) وما هو وراها ، أي يتجاوزها

ب - الخطابات الاسلامية والخطابات الاستشراقية .

ج - المواضع او المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي .

لا ريب في ان ضرورة بلورة وتعميق مفهوم الفكر العلمي المطبق على المجال العربي والاسلامي كانت قد املت علينا اختيار هذه العناوين او الموضوعات الثلاثة . ولكن هذا الاختيار يخضع ايضاً لضرورة اخرى لا تقل إكراهاً وإجباراً هي خوض الصراع على جبهتين هما :

١ - الصراع ضد الخطابات الاسلامية التي تدعي البراءة وحسن النية وتدين مجمل انتاج الاستشراق المتعدد الأبعاد والمتغير والمتنوع ، وذلك من خلال بعض الأسماء المعروفة التي تتردد غالباً على الألسن .

٢ - الصراع ضد مواقف عدد كبير من المستشرقين الذين يرفضون الدخول في اية مناقشة إبستمولوجية مع زملائهم الغربيين (٢) المشتغلين في الاختصاصات الأخرى او حتى فيما بينهم بحجة ان المسلمين الذين ينتقدونهم يمارسون ذلك من موقع المماحكة الجدالية فقط وليس من موقع العلم .

ان المناقشات التي اثارها مؤخراً كتاب ادوار سعيد تبين لنا اذا كنا لا نزال بحاجة الى

« الكلمات والأشياء » عندما بنى نظريته كلها على مفهوم « الأبيتمي » (= أي نظام الفكر السائد في زمن معين ومكان محدد) . . .

(*) يشير اركون هنا الى المكانة الهامشية التي يحتلها المستشرقون على ساحة الفكر الغربي بالذات بالقياس الى بقية المفكرين الآخرين . اننا لا نجد لهم أي صوت كبير في مجتمعاتهم ولا يكاد احد يعرفهم ، في حين ان اسماء ليفي شتروس وميشيل فوكو وبيير بورديو وجورج بالادينييه ورينيه جيرار وموريس غودليه ، الخ . . . اشهر من نار على علم . ان المستشرقين ليسوا « آلهة » وليسوا منهويين الا في بلادنا حيث نعتقد انهم قادرون على حل مشاكلنا . هناك بعض الاستثناءات النادرة بالطبع .

برهان اننا لم نتجاوز حتى الآن في هذا الطرف او ذاك حوار الطرشان . ان كلا الطرفين يجتمعي بذريعة سهلة تمحيه . فمن جهة نجد ان الكثير من المسلمين يستخدمون اسلوب الماسحة الجدالية والهجومية ضد « اخطاء » الاستشراق ويتناسون النواقص الصارخة للخطابات الاسلامية التي تزيد عن تلك الاخطاء فداحة . ومن جهة أخرى نجد أنه بالنسبة لغالبية المستشرقين فإن الهجوم الاسلامي عليهم يزيدهم إصراراً على التثبت بعلمية قديمة قات اوانها ، ولكنهم يعتقدون انها لم تتجاوز بعد ، أو حتى انه لا يمكن تجاوزها .

لنحاول نحن فيما يخصنا ان نشق طريقنا على الرغم من كل شيء ضمن هذه المواقع الملقمة .

I - ما هو دون مستوى المناقشة (= الحوار) وما يتجاوزها

نتحدث عما هو دون المناقشة الدائرة حول الاستشراق^(٣) وعما هو كامن وراءها ضمن معنى أن كل حقيقة مستهدفة من قبل أي بحث علمي تسبق السلسلة حتى الكلية لتجلياتها وتجاوزها . حول هذه التجليات تتركز التحليلات والدراسات الوصفية والتفسيرات الصادرة عن مختلف الدارسين والاختصاصيين . بمعنى آخر أكثر محسوبة ودقة فإننا سوف نصنف ضمن دائرة ما هو دون مستوى الحوار كل ما يتعلق بالأشياء الشخصية والنظم والاخلاق الجامعية والظروف المؤقتة والطامح واللقاءات والتوسلات : أي كل ما هو عرضي وعابر وخاص بالزمن الراهن والعصبيات الطائفية والقومية التي تؤثر بعمق ، قليلاً أو كثيراً ، على كتابات كل مؤلف . وأما ما يمكن وراء المناقشة او ما يتجاوزها فهي مواقع الحقيقة التي يصعب دائماً تبصرها أو رؤيتها وامتلاكها والحفاظ عليها . يضاف الى ذلك الآثار الايجابية أو السلبية السيئة لمتنوعات البحث العلمي ورهانات العقلانية الكامنة او المختبئة وراء ضخامة البحوث والأعمال المتبحرة وتراكم الأدبيات المتأثرة أكثر مما ينبغي بضغط الظرف الزمني أو السياسي ثم الحاجيات الايديولوجية ، وأخيراً لعبة النظم والقواعد الأكاديمية . وفي معظم هذه المنازعات او الخصومات يتنقل الكثيرون بسهولة وخفة عقل من موقع الاعتبارات الزائلة المتتمية الى منطقة ما دون مستوى الحوار الى المطالب الخاصة بالحقيقة المحرّفة والهوية المَحْوَنَة (التي خينت) والقيم المصحورة والتاريخ المشوّه من قبل الاستشراق . هذه الأسباب مجتمعة نعتقد أن النقاش الخاص بهذا الموضوع سوف يرتفع مستواه وتقوى فاعليته العلمية اذا ما حددنا لكل طرف من هذه الأطراف (أو بالأحرى من هذين الطرفين) عوامل محدوديته وآفاق تحريره .

١ - من جهة المسلمين :

نلاحظ أولاً انه اذا ما اعملنا الخطاب الاصولي السلفي الذي يتمتع بقوة تمحيش هائلة ، ولكن العاري من الصحة العلمية ؛ فإننا نجد أن عدد المشاركين في المناقشة من المسلمين جد محدود . نلاحظ ان المسلمين يهاجمون بشكل خاص غولنيزير وشاغت لانها تعرّضاً لموضوعين حساسين جداً هما : الحديث النبوي والشرعية . وأما المستشرقون فقد اهتموا بشكل خاص باعتراضات عبدالله العروي ، وأنور عبد الملك وهشام جعيط وإدوار سعيد . إن هؤلاء الكتاب

العرب إذ ينتقدون المستشرقين لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم يتمتعون هم أيضاً الى نفس منهجية العلم الغربي وروحه . ولكن ، لأنهم يتكلمون باسم العرب او المسلمين فهم يعتقدون أنهم بمنأى عن الزلزل . نجد بشكل عام ان عدد المنتقدين المسلمين الضئيل جداً لا يتناسب مع أجيال المثقفين الليبراليين الذين ابتدأوا ، منذ اوائل القرن التاسع عشر ، يقلدون علم الغرب وثقافته وفكره . لتذكر هنا اسماء وممارسات سلامة موسى وزكي مبارك وأحمد أمين وطه حسين وغيرهم . . . كما أنه يتناقض على المستوى السياسي مع العلمنة النضالية والنزعة التبشيرية الحامية لكمال اتاتورك الذي سعى لكي تعتق بلاده قيم الحضارة الوحيدة الجديرة بأن تسيطر على العالم : أي حضارة اوربوا الرأسمالية والوضعية^(١) . اذا ما نظرنا للأمر من هذه الزاوية فإننا نجد ان انتزاع المستشرقين من أقل انتقاد يوجهه احد ممثلي مادة دراستهم (أقصد المثقفين العرب المذكورة اسمائهم) يشهد على تمسكهم بالموقع المهيمن الذي كانوا قد احتلوه بالفعل ضمن سياق السيطرة الاستعمارية .

لكي نخفف من الحدة الهجومية لهذه الملاحظة ضد الاستشراق فإنه ينبغي الاعتراف بأنه حتى اساتذة الجامعة المشهورين الذين يتحدثون باسم العالم العربي والاسلامي يتموضعون معرفياً في منطقة مادون مستوى الحوار أكثر مما هم يتموضعون في منطقة ماوراءه أو ما يتجاوزه . وهذه هي حالة المثقفين الذين ذكرتُ اسماءهم من قبل . اقصد بذلك ان كتاباتهم متأثرة بمنهج النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة أكثر مما هي حريصة على إعادة تفحص ودراسة الموضوعات الأكثر عرضة للخلاف والجدل في المجال العربي والاسلامي دون تقديم أية تنازلات سواء على المستوى القومي او الديني . إن الدراسة التي قدمها عبدالله العروي بخصوص تاريخ المغرب هي ذات دلالة بالغة على هذا الصعيد . فنحن نجد انه غداة استقلال بلدان الشمال الافريقي الثلاثة لا يستطيع شاب جامعي مغربي ان يكتب تاريخ بلاده ان ينجو من تأثير الحماس والفرح الكبير الذي يعقب التحرير . ولا يستطيع إلا أن يعلن بشكل صارخ اختلافه مع الأدبيات التاريخية الاستعمارية . وقد نتج عن كل ذلك كتاب مفيد ومثير ولكنه خاضع أكثر مما ينبغي لموضوعات ايديولوجيا الكفاح^(٢) . يمكننا قول الشيء نفسه بخصوص كتاب ادوار سعيد الأخير . فبدلاً من انتهاج الطريق الطويل والصعب لنقد حركة الاستشراق مجملها^(٣) ، كان من الأفضل له لو راح يحلل بشكل مباشر تأثير الصراع العربي - الاسرائيلي على ممارسة ومير الدراسات العربية والاسلامية في الولايات المتحدة بشكل خاص . عندئذٍ كان يستطيع ان يعطي شيئاً مفيداً ومهماً وضرورياً .

(٢) كتاب عبدالله العروي المشار اليه هنا هو التالي :

L'Histoire du Magreb . un essai de synthèse . Maspéro 1975 . 2 volumes .

1 — Le Magreb dominé . Le Magreb impérial 208 p.

2 — L'Equilibre de la décadence . Le Magreb colonial 196 p.

ان انتشار خطاب « الثورة الاسلامية » وتوسعه الآن يزيدان من سوء التفاهم وبقوياً النظرة السلبية لدى الشعوب الاسلامية ضد الغرب واذاً ضد نتاجه المشكوك به اكثر من غيره : الا وهو الاستشراق . وهكذا نجد ان الحوار الحقيقي والجزري الذي ينبغي ان يدور حول الاسئلة الكبرى والحاسمة للدلالة الدينية للإسلام ولتاريخه ولوظائفه وطريقة اشتغاله في المجتمع قد زُوِّرَ ورُفِّق ثم أُجِّلَ من جديد بسبب التناقضات المؤقتة والخصومات السياسية العابرة . لنذكر هنا بالذكريات التعيسة لهذه الخصومات في الماضي البعيد عندما جابه المسلمون الأول في المدينة مقاومة اليهود والمسيحيين والوثنيين ورفضهم للدعوة الجديدة . إن الإطار الجدالي الأولي لهذا الصراع الذي كان القرآن قد خلع عليه التقديس بل وجعله متعالياً قد اتاح للمخيل الاسلامي (**) (L'imaginaire islamique) ان يحول الصراع العادي الجاري بين القوى والمجموعات البشرية المتنافسة ضمن فضاء اجتماعي محدد (كما حصل في المدينة المنورة او في بغداد او في المغرب زمن الاستعمار او في لبنان للعقد الطوائف الآن . . .) او ضمن فضاء استراتيجي واسع (كالسيطرة على البحر المتوسط او على منطقة الشرق الأوسط اي على كل تاريخ ما يسمى في فرنسا بمشكلة الشرق) اقول يحول كل ذلك الى نوع من الصراع من أجل الحقيقة . إن المخيل المسيحي الذي اصبح فيما بعد غربياً بورجوازيّاً أو اشتراكياً يمارس نفس العملية (اي عملية تحويل الصراع الايديولوجي والمادي الى نضال من أجل الحقيقة والتعالى) وذلك عندما يضع نصب عينيه هدفاً رمزياً مقدساً كتخليص قبر المسيح (= الحروب الصليبية) ودعم الحقيقة الانجيلية لكي تهزم « اباطيل محمد » ثم نشر الحضارة العلمية والانسانية . . . من الواضح ان كل ذلك يعبر عن رغبة في الهيمنة والتسلط ما انفكت تؤكد ذاتها وتنتجح باستمرار منذ أيام الصليبيين وحتى الصراع العربي - الاسرائيلي الحالي .

اني لا أثير هذه الأحداث التاريخية المعروفة لكي أقع بدوري في مطلبات خطاب الرفض والكره والاحقاد الذي أدبته . أهدف من كل ذلك الى تبيان ضرورة تحرير النقاش او الحوار بين الاسلام والغرب من ثقل وضغط التصورات العتيقة التي كانت قد كونت المخيل الجماعي لكلا الطرفين منذ عدة قرون . اعتقد انه من الممكن اليوم ان نتجاوز قضية الخلط والارتباك المستمر بين هذه الرهانات الرمزية والدينية (اي تنافس أهل الكتاب على احتكار الوحي الحقيقي) وبين استراتيجيات الهيمنة السياسية والاقتصادية الوقحة . اقصد بذلك انه من الممكن اليوم تجاوز المستوى الدوني والزائل والعابر للصراع والتوصل أخيراً الى المستوى المعرفي العميق الذي يكمن وراءه (٣) . اذا كان هذا الخلط والمزج لا يزال مستمراً في تغذية الايديولوجيات الشديدة

(**) تباحثت مع اركون في شأن هذا المصطلح طويلاً وقال لي بان مطاع صندي قد اقترح كلمة المخيال « كتعبير للكلمة الفرنسية (imaginaire) . كنت فيما سبق اترجم المصطلح الفرنسي بكل ساطة بكلمة « خيال » فاقول : الخيال الاجتماعي او الخيال الجماعي . ان هذا المصطلح قد اتخذ أهمية كبرى في السنين الأخيرة في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية وذلك بفضل ابحاث جيلبر ديوران كاستيريديس وجورج دوي وغيرهم . . .

التجيش والتحريرك ، فإن ذلك عائد الى ان النفوس لا تزال سجيئة نظام معين من الايمان او اللاايمان يُغلب فكرة الايمان بالغيب على اليقين الناتج عن التجربة المباشرة والمحسوسة كما كان يقول ابو حيان التوحيدي . سوف نرى فيما بعد كيف ان دراسة او تحليل مثل هذا الوضع الذي كان التنقيب الاستشرافي قد امله كلياً يمثل احد المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي .

٢- من الجهة الاستشرافية نجد ان الظروف الخاصة التي بُقيت الفعالية العلمية تحت مستوى هدفها المعلن هي عديدة . كانت المستعمرات القديمة والروح التبشيرية للمسيحية قد وجهت مواهب واعمال المستشرقين . بعد حصول الاستقلال ، راح الحنين الى الفرص التاريخية الضائعة والمهوى الرومانتيكي الذي كان الشرق يغذيه باستمرار ، والرغبة في لعب دور جديد ضمن المنظورات والأفاق التي اقتنتها سياسة « التعاون » (La coopération) ثم الصراع العربي - الاسرائيلي بالنسبة للمستشرقين اليهود ، اقول راح كل ذلك يستمر في إشارة الاهتمام بالدراسات العربية والاسلامية في الغرب . ومنذ أن حصلت ازمة الطاقة عام ١٩٧٣ ، وراحت القوة المالية والمصرفية للدول البرولوية تتلخ على هذا الاهتمام بعداً سياسياً ابتدأنا للتوقف فقط بتلمس آثاره . لكن الدوافع العاطفية او الايديولوجية لدى المستشرقين تغلب بشكل واضح في هذا الصدد على المشروع الثقافي الضخم الذي ينبغي إنجازه والذي يتمثل باكتشاف المجال العربي والاسلامي بشكل منتظم وعلمي وابتكاري أصيل . لكن عمل المستشرقين للانسفير يظل اسير الدراسات الوصفية والتجريبية والاطروحات التخصصية الضيقة والأكاديمية ثم أسير الدراسات المبشرة والمفككة والمحرومة من أي برنامج متماسك ، والحالية من أي بعد تفسيري او أي هدف عملي يفيد المجتمعات المدروسة المعنية . ان المشاريع الكبرى من مثل صنع قاموس تاريخي للغة العربية او استعادة وتنقيح مشروع بروكلمان^(٧) الكبير في الـ (GAL) لم تنجز بشكل كامل حتى الآن . اما انسيكلويديا الاسلام فتستمر في الظهور ولكن ضمن ايقاع بطيء يصل الى حد اليأس . اني اعرف كم هو صعب جداً إقامة جو من روح التعاون والثقة بين المستعربين واختصاصيي الاسلاميات الموجودين في البلد الواحد ذاته . فبسبب من استقلالية الجامعة الذاتية نجد ان كل استاذ يميل الى توسيع منطقة نفوذه وحماية عربنه . وعندئذ يحصل صراع القبائل والعصابات الذي يؤدي في النهاية الى تشييط همه الاشخاص النادرين ذوي النية الطيبة . وهكذا يكتفي كل واحد في القيام بعمله الفردي المحدود والمؤقت بالضرورة . وأنشد نشهد ظهور انواع مختلفة من الأساليب والممارسات الاستشرافية : فهناك اولاً البُحَاثَة المتحرون الذين يكسبون المعلومات العديدة ولكن الذين لا يجدون الوقت الكافي ابدأ لكي يجددوا مناهجهم ويطلعوا على آخر تيارات البحث المتغيرة . في مقابل ذلك نجد الطليعيين الذين يعرفون كل شيء عن آخر المناقشات الدائرة في مجال العلوم الاجتماعية ، ولكن الذين لا علاقة لهم تقريباً بالنصوص الأساسية او بأرضية الواقع المدروس . وهناك الباحثون عن النجاح الشخصي الذين يعتقدون الآراء والاطروحات الرسمية للدول العربية والاسلامية ويرفضون معالجة الموضوعات المحرجة والحساسة . هناك المستشرقون المسيحيون الذين يدعمون التيارات المحافظة في الفكر الاسلامي باسم الدفاع عن القيم الروحية

المشاركة ضد الهجمات الإلحادية والمادية (٨) . وهناك المستكفون الذين استطاعوا بالكاد ان يتموا اطروحة دكتوراه تافهة ، ثم يحتلون بعدئذ كرسي الاستاذية في الجامعة لفترة طويلة . وهناك المثقفون اليساريون المناصرون للعالم الثالث والمثيئون بروح السماح والمحبة للبلدان المستعمرة سابقاً . وهناك الموظفون الكبار في الادارات الغربية الذين لا يتنازلون مطلقاً عن عروشهم لكي يترددوا على الأروقة الجامعية . وهناك الهواة الذين يريدون ان يتمتعوا على طريقة السواح بفراقة الشرق وأغربيته وعبقه . . . بإمكاننا ان نفرغ ونفصل الحديث أكثر في هذه اللائحة التصنيفية المختصرة التي تهدف فقط الى تبيان ان الاساتذة الباحثين الذين يجمعون بين الذكاء الألمي والمعارف الواسعة وحسن الدقة والصرامة العلمية والانشغال بهوم المجتمعات المدروسة والجرأة والتجرد عن أية مصلحة ، ويتمتعون بحسن التواصل الانساني والرغبة في الانتاج والفعالية ، أقول ان أمثال هؤلاء هم نادرين جداً جداً .

صحيح ان المستشرقين ليسوا هم وحدهم الذين يتخذون مثل هذه المواقف التي عددهاها سابقاً . ولكننا مضطرون لأن نلاحظ ان هناك فرقاً كبيراً بين اسلوب البحث العلمي المطبق على المجتمعات الغربية واسلوب البحث المطبق على المجتمعات الاجنبية . صحيح انه لا يمكننا ان نطلب من المستشرقين القيام بعمل تقع مسؤوليته بالدرجة الأولى على الباحثين العرب والمسلمين بالذات . ولكن يبقى مع ذلك صحيحاً أنهم بسبب من احتلالهم لموقع ثقافي مهمين ، وبسبب من ممارستهم لنوع من الاستاذية الثقافية بحكم طبيعة الاشياء (حتى ولو لم يكن ذلك الا لأنهم يشرفون على أطروحات الطلبة العرب والمسلمين العديدين الذين يدرسون في الغرب) (٩) ، فإن على المستشرقين أن يتموا أكثر بالواجبات الادبية المترتبة عليهم والتي تفرضها مهنتهم . انهم يظلون متضامنين مع ثقافتهم ومجتمعاتهم التي يوجهون اليها متوجاتهم العلمية . ولكن جمهورهم وشعبهم قليلاً ما يقرؤهم ويظلون بذلك هامشين حتى ضمن جدران جامعاتهم بالذات . ولهذا السبب يشعرون بالفخر والاعتزاز اذ يلقون صدى واسعاً واهتماماً لدى المجتمعات الاسلامية التي لا يفكرون فيها أبداً عندما يكتبون (١٠) . من المستغرب ألا يفكر

(٩) ان منح شهادات الدكتوراه بسهولة للطلاب العرب في فرنسا وفي غيرها من بلدان الغرب يتخذ طابعاً احتقارياً هؤلاء الطلاب وبلدانهم بالذات . معنى ذلك عميقاً هو التالي : لا تحاولوا أن تفهموا شيئاً مهماً ، فالتليل يكتفيكم ويكفي بلدانكم المتخلفة ، انكم لستم غربيين ، فاكثروا بما لديكم ، ثم يكتبون . . .

(١٠) يُستقبل المستشرقون الفرنسيون وغيرهم بشكل حافل في الجامعات العربية ومن قبل اتحادات الكتاب العرب وحتى من قبل الوزراء ورؤساء الجمهوريات ، ويؤخذ كلامهم وكأنهم يمثل الحقيقة العليا فيها ينص كل مشاكل العرب ! لكنهم لا يفعلون شيئاً يذكر لإسماع صوت العرب ضد الاصوات الحاقدة عليهم وعلى ثقافتهم وتاريخهم . لسنا بحاجة لذكر الاسماء هنا . . . اما المفكرون الحقيقيون المهتمون فعلاً بمشاكل العرب والمسلمين فلا يُواجَهون - في غالب الاحيان - إلا بالرفض والاحتقار وحالات التشويه والتشكيك .

أحد يتجاوز هذه التناقضات من أجل ضمان انتشار الأفكار وسيرونها بشكل أفضل بين عالمين يستمر كل منهما في تشكيل صورة سلبية عن الآخر .

إن إهمال المستشرقين للجمهور الإسلامي مترجم بشكل واضح عن طريق عدم التطابق المستمر لخطابهم مع الحقيقة المعاشة في المجتمعات العربية والإسلامية . فعندما وعى بعض المثقفين المسلمين بشكل خجول بتاريخية الإسلام بين عامي ١٨٥٠ - ١٩٥٠ قدم لهم المستشرقون راديكالية النقد الفلولوجي والتاريخي . وعندما أحس الوعي الجماعي بالحاجة إلى إعادة الصلة مع الإسلام بصفته منهج حياة وغذاءً روحياً ، راحوا يتزعون الشرعية والقدسية عنه ويسردون الوقائع بشكل ناشف (من المعروف أن هذه الممارسات خاصة بالعلم الوضعي الذي ساد منذ القرن السادس عشر) . وعندما اندلعت حروب التحرير الوطنية راح المستشرقون يقولون بأن المجتمعات المستعمرة هي قبلية وبالتالي لا تقبل بوجود حكومة مركزية ، ولا بوحدة وطنية قومية ولا بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية ، وكلها أشياء اتاحت ولادة الدول القومية الحديثة في الغرب . وعندما استخدم المسلمون الإسلام لشن ثورة اجتماعية وسياسية راح الغرب أو الاستشراق يسهب في الحديث عن تزمت الإسلام وتعصبه . . .

إنني لا أقول بأن كل المستشرقين قد انخرطوا دائماً في هذه السبل . ولكنني فقط أذكر باتجاهات عامة تميز حقبة بأسرها وتطبعها بطابعها أكثر مما أذكر بأعمال المفكرين الخارجين عن الحلق ، أو الباحثين للتبحرين الغائبين عن ساحة الحاضر وقضاياها .

لنبتدى الآن بتحليل الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية من أجل أن نوضح بشكل أفضل الأسباب العلمية والعقلية التي تبقها حتى هذه اللحظة دون مستوى متطلبات التوثيق والدرس وتفحص أرضية الواقع والتاريخ المعاش .

١.١ الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية

إن الدراسة الدقيقة لنوعية وطرز كل من هذين الخطابين سوف تكون جد مفيدة . في الواقع ، إن التحليل الموضوعي (الثبيعي) الذي قام به ج . وارينغ^(٩) لا يكفي لتوضيح البناء الضمني للفرضيات التي توجه انتاج المعنى في كلتا الحالتين . ينبغي إنجاز وبلورة علم دلالة (سيميائيات) خاص بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ، وتطبيقه على المجال العربي والإسلامي ضمن الاتجاه الذي كان ا . ج . غريغاس قد اختطه سابقاً^(١٠) .

نحن لا نهدف هنا الإحاطة بكلية الخطابات المنتجة في هذا الطرف أو ذاك . فتحليل الخطابات الاستشراقية التي أنتجت قبل مرحلة الاستقلال لم يعد له إلا أهمية تاريخية لمن يريد أن يحدد مثلاً نظام الفكر (épistémé) الذي تنتمي إليه . يضاف إلى ذلك أننا لا نستطيع أن نأخذ بعين الاعتبار هنا الخطابات الإسلامية المنتجة خارج مدار التنافس على المعنى الذي افتتحه الاستشراق . هذه الخطابات بالذات تشكل مادة قراءات متنافسة ، وبالتالي صراعاً على التأويل ينبغي علينا أن نفهم طبيعته ورهاناته . بهذا الشكل نكون قد حصرنا المادة النصية (Corpus)

التي سندرسها والتي تختص النصوص العلمية المكتوبة من قبل باحثين مسلمين (أو عرب) ومستشرقين وتتناول جوانب مختلفة من الوجود الاجتماعي - التاريخي المرتبط بالظاهرة الإسلامية .

سوف نلاحظ ضمن هذه المادة النصية التي تبقى ضخمة جداً أن الخطابات التي نصفها بالإسلامية ^(١١) - لأننا لا نجد كلمة أخرى نصفها بها - هي محاكياتة ومُقلدة بدرجات مختلفة . إنها تحاكي مناهج الخطاب العلمي العربي وأدواته المفهومية وطرق تأليفه ومحاكاته . وهكذا نستطيع أن نميز فوراً وبسهولة بين التشكيلة المعرفية الاستدلالية للنصوص العائدة للفترة الكلاسيكية أو التقليدية وبين نصوص الفترة الحديثة . إن الحوار الدائر حول هذه الخطابات التي تُنعت بأنها إسلامية وحديثة في آن معاً ، وذلك طبقاً لأرادة مؤلفيها ، يخص النقطة الحاسمة التالية : هل انتفاء المرء الى الأمة الإسلامية يمنحه مصداقية إبستمولوجية خاصة يحرم منها غير المسلم ، وذلك فيما يخص كل خطاب يستهدف دراسة الاسلام كدين وثقافة وتاريخ ؟ هذه هي الفرضية الضمنية التي تكمن خلف معظم الاعتراضات التي يقوم بها المسلمون والموجهة ضد الاستشراق ^(١٢) . يصل الأمر بالمسلمين أحياناً الى حد منع المصريين الأقباط مثلاً من حق مناقشة موضوع مثل الفقه يعتبر أنه حكر على المسلمين وحدهم ^(١٣) . يضاف الى ذلك انه ليس من النادر أن يصنف الباحثون المسلمون الذين يطبقون قواعد النقد الإبستمولوجي في دائرة الاستشراق بما يعني احتقارهم والخطأ منهم او من قدرهم ^(١٤) .

والمستشرقون الذين يحتقرون موقف المسلمين هذا هم الأكثر تجاهلاً للنقد الإبستمولوجي . فهم يقارعون المسلمات والفرضيات الإسلامية باليقين العلمي (scientiste) . صحيح ان هذا اليقين العلمي يبقى ضمنيّاً ولا يكشف عن ذاته صراحة كما تفعل الخطابات الإسلامية ؛ ولكن يحق لنا وقد وصلنا في الحديث الى هذه النقطة تسجيل الملاحظتين التاليتين :

١ - ان المستشرقين - مع بعض الاستثناءات القليلة - يستمرون في تجاهل المكتسبات الإيجابية لعلوم الانسان والمجتمع وعدم الثقة بها بحجة انها تمثل « زياً أو موضة عابرة » .

٢ - انهم يرفضون فتح مناقشة إبستمولوجية بخصوص ممارستهم ومناهجهم العلمية بالذات وذلك ضمن منظور نظرية المعرفة التي كانت ستضع حداً مرة واحدة والى الأبد للتصورات والقناعات الايديولوجية لكل منهم : انهم يرفضون القيام بذلك على الرغم من أن نقل المناهج والمفاهيم المتبلورة انطلاقاً من الثقافة الغربية وتطبيقها على ثقافة أخرى ينبغي ان يحرضهم بشكل مزدوج لفتح مثل هذا النقاش . ان من يمارس هذا العمل (اي عمل نقل

*) يشير اركون هنا بشكل غير مباشر الى وضعه هو بالذات كباحث يطبق مبادئ العلم الإبستمولوجي الحديث على الاسلام . ان الكثير من المسلمين المحافظين ينظرون اليه وكأنه مستشرق على الرغم من الفروق الواضحة التي تميزه عن المستشرقين ونبرتهم وأساليبهم .

الناجح) يعرف انه مضطر في كل مرة الى التحقق من إمكانية هذا النقل وصلاحيته . وفي حال نجاح النقل والتطبيق وإعطائه نتائج مثمرة ينبغي علينا ان نتجه نحو المقاربة التي تتجاوز ثقافة محدمة بينهما لكي نقوم بمقاربة فوق ثقافية ، اي تشمل كل الثقافات البشرية (approche transculturel) وهذه هي المنهجية المقارنة التي تتوصل الى نتائج انثربولوجية كونية .

لنحاول الآن ان نبين أهمية هاتين للملاحظتين ونوضحهما انطلاقاً من مثالين محددين . سوف نستعير المثال الأول من المستشرق برنار لويس ليس فقط لأنه انخرط دائماً في النقاش الدائر حول الاستشراق ، وإنما أيضاً لأنه أحد أفضل العارفين بتاريخ الإسلام . وأما المثال الثاني فقد قدمه لنا كتاب حديث العهد خاص « بحياة النبي محمد » (١٤) .

لقد حصلت لي فرصة المشاركة مؤخراً مع مؤثر علمي هام عقدته اليونسكو لمناقشة موضوع « الرؤية الاخلاقية والسياسية للإسلام » . وكانت مداخلة برنار لويس بعنوان : « الدولة والفردي في المجتمع الاسلامي » . نجد في هذا النص مزايا وملامح استاذ جامعة برنستون الكبير . نجد روحاً وذكاءً حاداً ومعلومات واسعة لا يعثرها النقص وسيطرة رائعة على فن الكتابة وتقديم الأفكار ، ومساراً وثقافاً من نفسه لا يضيع مطلقاً وسط التبخر العلمي الثقيل او التفكير المجرد أو الانحراف المنهجي . كما ونجد استمراساً مأكراً يجتنب وراء رصانة الاستاذ . إن أولئك الذين يقدرون مزايا اللغة الانكليزية ويلافتها يعترفون معي بأن قراءة برنار لويس او الاستماع إليه يمثل متعة حقيقية .

ولكن فكره لا يذهب بعيداً في الشوط لكي يستنفد كل إمكانياته . انه يظل فكر المراقب الدقيق أو النبيه ، أي مجرد مشاهد لمسرح اجتماعي وتاريخي يمتنع عن الدخول فيه لكي يشاطر اهله الصعوبات والمسؤوليات والأكراهات والصراعات والآمال والانفعالات التي يعيشونها . . . انه باختصار يرفض ان يشاركهم قدرهم الجماعي - التاريخي . وبما ان الأمر يتعلق هنا بمسألة الدولة والفردي فإن الباحث المتضامن مع الرهان الفلسفي لهذين المفهومين لا يمكنه الاكتفاء - كما يفعل برنار لويس - بالنقل البارد لاعتقادات المسلمين وعماستهم ومفرداتهم . لا شك في أنه يحق للمؤرخ ان يعيد بدقة تركيب حقيقة الماضي بل وينبغي عليه ان يفعل ذلك ، ولكن ليس له الحق في ان يتجاهل ان هذه الحقيقة هي دائماً مزدوجة . فهناك أولاً التصور العقلي المشكّل عن

(*) هذه هي الترجمة العربية التي اخترناها للتعبير الفرنسي (transculturel) . من الواضح أن اركون يقصد بذلك ان نجاح تطبيق منهج ما أو مصطلح ما يبلور في الغرب على حالة خاصة في الثقافة العربية - الاسلامية يعني إمكانية وجود نقاط مشتركة وبنوية بين كل الثقافات البشرية . انه اذن يتوصل الى استكشاف ظواهر انثربولوجية . ان مشكلة الدارسين العرب تكمن هنا بالذات : كيف يمكن فهم المنهجية الغربية بشكل كاف وكيف يمكن تطبيقها بنجاح على تراثنا ، ليس كنوع من التبعية للغرب كما يظن بعضهم وإنما كنوع من المشاركة في البحث العلمي المعاصر من خلال وضع هذه المنهجيات على حك ثقافتنا وتراثنا .

هذه الحقيقة (عن الماضي) من قبل الفاعلين الاجتماعيين (Les acteurs) ، اي المسلمين . وهناك ثانياً الواقع الحقيقي للفتح أو المستبعد بالذات من قبل اللغات أو الناس الذين يدعون التحدث باسمه أو التعبير عنه . فالمستشرق ، إذ يكتفي بالسرد الأمين للغات الشائعة والظاهرة ، يرفض في الواقع أن يأخذ الحقيقة المقننة أو المخفية بعين الاعتبار ويؤيد الوهم الخادع بأنه يقدم معرفة مطابقة وصحيحة من وجهة نظر المسلمين أنفسهم ومن وجهة نظر المؤرخ الحديث الذي يتحدث عنهم في آن معاً . إن الشيء الخطير الناتج عن هذه العملية الترميمية هو أننا نحرم أنفسنا من القبض على الآليات الاجتماعية والنفسية والثقافية واللغوية العميقة التي أتاحت تقنيع الواقع وإخفاء وجهه الحقيقي . وهكذا يساهم المستشرقون في حرمان الفكر العربي أو الإسلامي المعاصر من الوسائل المنهجية الحديثة التي تمكنه من تفكيك مناخ التصورات القديمة التي خلقتها للماضي . هذا التفكيك ملح وضروري لكي نعيد التفكير من جديد بالمشكلة الحاسمة للسيادة العليا التبريرية والسلطات السياسية في كل مجتمع .

لنتخصص عن كتب المقاطع الأربعة التالية من مداخلته برنار لوي :

(١) « الشريعة هي القانون المقدس للإسلام ، وهي تشمل كل مناحي نشاط الانسان وأعماله وتحص اذن بشكل طبيعي سلوك الحكومة بكل صيغها وأشكالها . وبما أن القانون أو الشريعة بحسب المفهوم الاسلامي إلمية وثابتة لا تتغير ، فجزء القانون المتعلق بالحكم هو ايضاً ثابت لا يتغير . ان مهمة المشرع في هذا المجال من القانون وفي بقية المجالات ليست في أن يتأمل أو ان يفكر ، ولا أن يتكر أو يخترع ، وإنما هي تتركز في صياغة القوانين بلغة واضحة وتأويلها عند الاقتضاء ، ثم تتركز في تحديد وتدقيق المبادئ العامة المصاغة في القرآن والحديث والمصادر الأخرى المعترف بها في التشريع الاسلامي .

(٢) إن رجال القانون في الوقت الذي بقوا فيه مخلصين للمبادئ الأساسية للقانون المقدس قد اختلفوا فيما بينهم أحياناً أو جددوا بخصوص الطريقة الأنسب لتفسير هذه القوانين وتطبيقها .

(٣) بحسب التراث الاسلامي ، فإن الدولة لا تخلق القانون وإنما هي بالذات مخلوقة ومعموسة من قبل القانون الصادر عن الله . والقانون يُفسر ويُطبق من قبل اولئك الذين يتمتعون بالكفاءات اللازمة .

(٤) الكتابات السياسية للمدارس الأدبية والفقهية البراغمية تنحاز في اغليتها الساحقة إلى جانب الدولة : أي إلى جانب السيادة والطاعة » (١٥) .

قبل أن ندرس هذا النص ونُعلق عليه ينبغي ان نسجل ملاحظة شكلية اولى جديرة بالاعتبار . لقد كان المؤلف يتكلم أمام جمهور يسيطر عليه المسلمون المحافظون الحريصون إلى اقصى الحدود على اتباع الأرثوذكسية فيما يخص كل شيء يتعلق بالاسلام . ولهذا السبب كان مضطراً لأن يقل بشكل حر في مضمون ما يسميه بـ « المفهوم الاسلامي » معلناً بذلك حياديته . ان موقف الاستقالة الثقافية والعقلية هذا قد أصبح شائعاً لدى المستشرقين ، كلما راح الخطاب الاسلامي

« الارثوذكسي » يوسع من مجال سيطرته وهيئته . اننا نفهم ان يتخذ المستشرق احتياطات شفهية او خطابية عندما يتحدث أمام جمهور كهذا رغبة منه في الحفاظ على التواصل معه وعدم إغضابه، ولكننا نؤكد مع ذلك على أن مسؤوليته الثقافية كباحث تبقى كاملة وليس له أي عذر في التخلي عنها وخصوصاً اذا كان يتمتع ببيئة علمية عالية .

من هو الذي لا يرى ان الطريقة السكونية التي أبرز فيها برنار لويس المفهوم الاسلامي هنا تأتي لكي تدعم كل الاستراتيجيات الايديولوجية للدول المعاصرة في بلدان الاسلام ؟ انه يوحى لنا بأن الدولة المثالية التي أنشئت واستمرت وحفوظ عليها من قبل القانون المستلهم من الله هي مرجع صالح دائماً . تتصارع على هذا المرجع أو الدولة المثالية بالذات الأنظمة المدعوة إسلامية من أجل تثبيت شرعيتها ، وكذلك تفعل قوى المعارضة المدعوة إسلامية أيضاً والتي تناهض هذه الأنظمة أو الدول ذاتها : أنظر كمثال على ذلك ما يحصل الآن في إيران وسوريا والمغرب والجزيرة العربية ، الخ والآن يجيء أساتذة أكسفورد وهارفرد وتوينجن وروما والسوربون . . . لكي يتخذوا في اغليبتهم الساحقة موقفاً الى جانب الدولة القديمة والحديثة ! وهم يفعلون ذلك عن طريق نقلهم الحرفي دون اي انتقاد لكتابات المؤلفين القدماء الى اللغات الأجنبية مدعين حرصهم على الموضوعية (1) أو بسبب الخوف والتقية .

حتى لو لم يكن المحلل الدارس (= المستشرق) يشاطر المجتمعات التي يدرسها قننوها التاريخي فلأن بإمكانه ، بل ومن واجبه علمياً ، ان يفكك مناهج التصورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يمس تجسير المخيلات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية وأساليب التبرير والأنظمة الاعتقادية الباقية ببناء عن أي تدخل للفكر النقدي . إن عملية التفكيك (2) لا تستهدف فقط التراث الاسلامي ، وانما هي تفرض نفسها على كل مؤرخ حريص على تجاوز أسلوب التاريخ التقليدي الراوي (l'histoire — récit) من أجل أن ينخرط في « انتروبولوجيا الماضي » او في « اركيولوجيا الحياة اليومية » (3) . ضمن هذا المنظور تصبح رغبة المستشرق في تجنب المحاشاة الجدالية مع المسلمين الارثوذكسين ذريعة لرفض تطبيق مكتسبات الفكر المعاصر ومناهجه على المجال العربي والاسلامي .

إن مفهوم « القانون المقدس والإلهي » والثابت الذي لا يتغير والذي يخص بطبيعة الحال ممارسة الحكومة وعملها بكل صيغها وأشكالها ، ومفهوم « الكفاءات اللازمة » لتأويل هذا القانون بالذات ، ومفهوم « السيادة العليا » التي تستلزم الطاعة ، كل هذه المفاهيم قد

(*) يعتبر مصطلح التفكيك (la déconstruction) من أهم المصطلحات في الفكر الحديث . وهو يعرّف في اصله الى هلاينغر ، ولكن جاك دريدا استعاده وبلوره من جديد واستطاع تعميمه بسرعة على الفكر الفرنسي المعاصر . ان دريدا يقوم بتفكيك الميتافيزيك الكلاسيكي في الغرب ، وهذا ما يفعله اركون فيما يخص الفكر الاسلامي الكلاسيكي والمحطبات الاسلامية المعاصرة . سوف نخصص دراسة كاملة لفكر جاك دريدا في الفترة القريبة المقبلة .

استخدمت بطريقة تُجمّد الفكر وتسجنه في نوع من الفلسفة الماهياتية (substantialiste) والجهورانية (essentialiste) والتيلوجيا الدوغمائية التي ورثتها إياها السكولاستيكية الإسلامية . نعم ان ارثوذكسية المشرق قد تصل الى حد اهمال ديناميكية وحيوية الفكر الذي ساد القرون المجرية الثلاثة الأولى ونجميد إبداعها العقائدي . وهو بذلك لا يحتفظ منها إلا بالميكمل الدوغمائي الذي غُثم وأصبح شعبوياً من قبل الأدبيات البراغماتية . كنت قد بينت في مكان آخر كيف انه من الممكن بل والواجب إعادة دمج كل الجهاز المفهومي وكل اخلاقية هذه التيلوجيا المجترأة في تاريخية معينة تحدد لها وظائفها الايديولوجية الأولية وقصورها الفلسفي واخطاها الكبيرة . اننا نهدف من وراء ذلك الى إعادة التفكير من جديد بمشاكل الدولة والفرد وايضاً بمشاكل التأويل العديدة والمخيفة (L'herméneutique) . لن اعود الى هذا الموضوع مرة أخرى (١٧) . سوف أُلح هنا فقط على الفرق بين النقد والفيلولوجي التاريخي الذي يثير الشكوك الكثيرة ازاء التراث الذي وصلنا ويحط من قدره ويزيد من تبعثره وانقطاعه دون أن يشق أي خط ايجابي لـ إعادة التفكير بنموذج العمل التاريخي (الاسلامي) الذي يصبح آنثذ غير فعال ويفقد حيويته واهليته ، أقول الفرق بين هذا النقد الفيلولوجي وبين مشروع تفكيك التراث الذي يهدف في آن معاً الى التوصل لفهم افضل للماضي والى إرساء قواعد صلبة لفكر وعمراسة تاريخية تكون أكثر احتراماً ومراعاة للواقعي الحقيقي (Le réel vrai) . هناك خاصية اخرى للاستشراق تؤكدها لنا قراءة النص الذي نحن بصدد دراسته وتحليله وهي : تعميم العقائد والقينيات والممارسات المشهود بمحدودية قاعدتها الاجتماعية وأفهامها الايديولوجي الضيق وأساليب انتشارها التعسفية على مجمل الفضاء الجغرافي الاجتماعي الموصوف بالاسلامي . نقصد بال قاعدة الاجتماعية هنا طبقة رجال الدين المحدودة والتي انتجت النصوص التي تشكل وحدها كل مادة عمل المحلل المشرق . كل شيء يدل على أننا لا نستطيع معالجة مشكلة الدولة والفرد في المجتمع الاسلامي ما لم نتفحص (أو ندرس) ديالكتيك قوى الأغلبية والأقليات في كل فضاء اجتماعي - سياسي . كنت قد تحدثت بخصوص المغرب الكبير عن الديالكتيك المستمر والدائم بين نوعين من العصبية الشغالة والمتضادة معاً وهما :

١ - العصبية الناتجة عن الترابط والتلاحم بين الأشياء التالية :

الدولة - الكتابة - الثقافة الحضريّة العائلية - الدين الأرثوذكسي .
تحاول هذه العصبية تقليص العصبية الثانية الناتجة عن التضامن بين ٢ - المجتمعات القبلية المجترأة - الظاهرة الشفهية (مجتمعات لا تعرف الكتابة) - الثقافات المدعوة شعية - الارثوذكسيات المحلية المنتمية بالهرطقة أو بالطائفة من قبل الدين الرسمي المنتشر في المدن والمراكز الحضريّة (١٨) .

ان رهانات الصراع بين هاتين العصبيتين لا تخص فقط السلطة أو السيطرة الاقتصادية ، وإنما تخص ايضاً الهويات الثقافية ورؤى العالم والأنماط الحضارية .

ضمن هذا المنظور نجد ان التضاد الذي يقيمه برنار لويس بين ما يدعوه بـ « التراث

المستبد والطمأنيني»^(١٩) وبين « التراث العنيف والجلري » الذي يريد ان يقلب الأوضاع ليس حكراً على الاسلام وانما هو يمثل ظاهرة انتربولوجية .

ولذا ينبغي تحليل كل ذلك ضمن الاطار الواسع للجماعات العرقية - الثقافية التي كانت في طور الانثاق والظهور والتي راحت تتصارع من أجل بقائها او توسيع نفوذها داخل الفضاء الجغرافي الشاسع الذي حاولت أن تسيطر عليه الدولة الامبراطورية (= الدولة الخليفة) . ان الفائدة العلمية والعملية الناتجة عن مدّ هذه التحليلات الى خارج النطاق الاسلامي التقليدي من اجل تجديد الفلسفة السياسية في الاسلام هي مهمة جداً ومُرتقبة من قبل الاجيال الشابة الراهنة المحرومة اكثر فأكثر من نظام مرجعي ذي مصداقية . هكذا نجد ان التعارض السني / الشيعة الذي يميل لأن يتخذ سياسياً معنى القبول بالأمر الواقع (السنة) او الاحتجاج والمعارضة (الشيعة) لن يعود يعالج من قبل مصطلحات تيولوجية مجردة وانما على ضوء المعطيات الأكثر إضاءة للانترپولوجيا السياسية^(٢٠) .

اما المثال الثاني الذي لفت انتباهنا فهو أيضاً غني بالدروس . اننا نشير هنا الى مؤتمر علمي خاص بالسيرة النبوية نظّمه مركز تاريخ الأديان في جامعة ستراسبورغ في اكتوبر ١٩٨٠ . وقد نشرت مؤخرًا المداخلات العشر التي أُلقيت في المؤتمر في كتاب صادر عن المطبوعات الجامعية الفرنسية بعنوان : حياة النبي محمد .

تشهد بمجمل النصوص المنشورة بجلاء على الاستمرارية الاستيمائية والاستمولوجية للخطاب الاستشرافي . اننا نجد فيها نفس المنهجية والاهتمامات النموذجية الخاصة بطراز محدد من المعرفة يتمثل في البحث عن المصادر والأصول وضبط سلسلة الناقلين (= الاستناد) واختزال « الحقيقة التاريخية » الى مجرد جرد للوقائع والتسلسل الزمني الدقيق ، ثم التمييز بين « ثلاث طبقات من التراث : الأولى تحتوي على مادة تاريخية جذرية بالتصديق ، والثانية مليئة بالأساطير المتنوعة والثالثة ذات انجاس سياسي ودوغمائي (عقائدي) »^(٢١) . وقد وُسّع من مجال التحري والاستقصاء في هذه المداخلات لكي يشمل مصادر سريانية وإغريقية ، ولكنه مع ذلك بقي فللوجياً وتاريخياً بشكل فاقع . ضمن هذا الخط لا يزال توفيق فهد مستمراً بمنهجيته التوثيقية المعروفة في الاهتمام بمسألة التأثيرات والأصداغ التوراتية والانجيلية التي أدخلها اليهود والمسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام في السيرة النبوية وفي التفسير والحديث والقصص والخطب .

اننا لا نهدف هنا إطلاقاً الى التقليل من أهمية هذا النوع من البحث وضرورته . انه يبقى لازماً ويفرض نفسه علينا ما دامت معرفتنا بالأوساط الاجتماعية - الثقافية في القرون المجرية الأولى متباعدة ومستندة أساساً على التركيبات الأدبية والتلفيقات الايديولوجية التي صنعتها الاجيال الأولى من المسلمين . يضاف الى ذلك ان مسألة صحة النصوص وقيمتها التاريخية لا تزال تطرح نفسها . ولكن ، إذا لم يكن هناك من احد يعارض المشروعية العلمية لفضول معرفي كهذا او لمنهجية كهذه ، فلا ينبغي ان يرفض أحد ايضاً ضرورة استخدام المناهج المتعددة او المستحدثة والاشكاليات المختلفة بخصوص موضوع ذي ابعاد واصداغ عديدة كموضوع السيرة .

هل هناك من حاجة للتذكير بأنه لا يمكن اختزال السيرة أو القرآن الى مجرد أشياء ساكنة للوصف، وسجنها في زُمْكان عُدّد تماماً؟ على العكس، ان الأمر يخص هنا متوجّات اجتماعية - ثقافية ديناميكية ما انفكت منذ تجلياتها الأولى تكوّن العقليات وتثير الآمال وتوجه الممارسات والمصائر وتؤثر على أنماط الفهم والتعقل والإدراك . فالنظرة (أو المنهجية) الفللوجية (*) تبعثر الظواهر المتحركة والمعقدة وتجعلها راکدة وساکنة . إنها تمارس اختزالاً مزدوجاً : فهي من جهة ترفض ان تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي وتُفَقِّرُ بذلك الى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي - تاريخي كما وتفقر آليات إنتاجه . وهي من جهة ثانية اذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومعرفة مؤلفيها الفعليين ونفي كل ما عداها ، فإنها تشكل بذلك « حقيقة تاريخية » عقلانية : أي مقطوعة عن الحقيقة الطرية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين (= البشر = المسلمين) .

كيف يمكن لنا أن نقوم بمطابقة زمنية بين التاريخ الذي يُكتب والكلية التاريخية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين ؟ كيف يمكن لنا ان نكشف في التاريخ المعاش عن الآليات الخفية التي تدفع بالفاعلين أو البشر الى أن يحرفوا ويؤسّطروا وينكروا بأنفسهم الشروط الحقيقية لوجودهم ؟ كيف يمكن لكتابة المؤرخ ان تدمج التصورات والخيالات التي تشكلها كل جماعة بشرية أو طائفة عن ماضيها وتعتبرها جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة التاريخية ؟ ثم كيف يمكن الاخذ بعين الاعتبار للعمليات الاجتماعية والأساليب اللغوية والبلاغية والأدبية التي تتيح تحويل الأحداث التاريخية والتصرفات والأشخاص العاديين الى نوع من الرؤيا المتحسسة والتمجيدية لهوة الجماعة ؟

ان هذه الاسئلة التي تشكل برنامجاً كاملاً للبحث لا تحاول فقط أن تجعل ممكنات التطابق الافضل والأكثر دقة بين كتابة المؤرخ وبين الحقيقة الواقعية الغزيرة للواقع المعاش (le vécu)

(*) هجوم أركون على المنهجية الفللوجية التي لا يزال يتبعها الاستشراق في دراسة التراث العربي - الإسلامي يندرج ضمن إطار الصراع العام الذي اثارته حركة النقد الجديد في فرنسا منذ حوالى الربع قرن . كان رولان بارت قد حصّص خياليا هذا الصراع ورهاناته التقديرية والفلسفية وحتى الاخلاقية في كتابه الشهير : النقد والحقيقة (صدر عام ١٩٦٦) . من أهم مزاي التحليل الفللوجي - أو فقه اللغة - التركيز على أحادية معنى النص واصله الأيتولوجي ، ثم دراسة التأثيرات التي يمارسها الكتاب القدماء على الكتاب المحدثين وتبع هذه التأثيرات في نصوصهم . يضاف الى ذلك ان الفلسفة الوضعية التي تقف خلف النهج الفللوجي لا تهتم الا بالوقائع والأحداث الثابتة تاريخياً وتهمل الخيالات والأساطير والأحلام التي رافقت هذه الوقائع . أي باختصار انها تهمل ما يسمى اليوم بالبسيكولوجيا التاريخية . كان رولان بارت قد بين ان النص متعدد المعاني ، وأنه يوجد بالاضافة الى المعنى الاساسي والتاريخي للكلمة معانٍ ثانوية أخرى (= ظلال المعاني) لا بد من اخذها بعين الاعتبار في تحليل النص . انظر ايضاً كتابه عن راسين (صدر عام ١٩٦٣) .

وإنما هي تهدف إلى إبعاد من ذلك . في الواقع ، أننا كلما اقتربنا في العلوم الاجتماعية من الوصف الدقيق والتفسير المطابق للحقيقة المعاشة ، كلما أثّرنا عميقاً بشكل أفضل على قنر المجتمعات المدروسة ومصيرها . لكي أفسر كل ذلك بشكل محسوس سوف اضرب المثال التالي . منذ أن كان ابن إسحاق قد شكل لكل المسلمين إطاراً من التصور الخيالي (وليس من المعرفة) للسيرة النبوية ثم شكل أنماط الإدراك الحسي للعصر الافتتاحي الأول ، فإن الفكر الإسلامي لم يحاول أبداً أن يفكك البناء الأيديولوجي (أو القصر) للمشاد بمساعدة العناصر والأساليب المتداخلة التي تنتمي إلى الأسطورة والتقدس والتعالّي والأدلة (٢٢) . في السياق الحالي للمجتمعات المعاصرة المدعوة إسلامية تشهد ظهور أطر من التصورات والخيالات الأسطورية الموروثة عن ابن إسحاق وذلك على مستوى اجتماعي وسياسي واسع ، مع فارق أنها تخضع الآن لتلاعب من نوع جديد . فهناك الآن تيارات أيديولوجية ضخمة تستغل الشحنة العاطفية التي لا تنضب للسيرة وذلك لأسباب دينيية محضة ، بسبب أنها مقطوعة عن ظروف المعرفة الخاصة بالوعي الأسطوري . ذلك أن عقلية الناس أيام ابن إسحاق كانت مفتوحة على العجيب المدهش (le merveilleux) ومتقبلة له ، في حين أن الأمر لم يعد هكذا اليوم (٢٣) . اني أرى أن المهام الجديدة والابتكارية والتحريرية لمؤرخ الإسلام اليوم تتلخص فيما يلي : أولاً : ينبغي عليه أن يبين كيف أن عمل المخيال ووظيفته تتغلب اليوم كإيا في الماضي على عمل العقل الإيجابي أو الوضعي الذي يمارسه المؤرخ الفلاديم . وثانياً : ينبغي عليه أن يتتبع ويدرس العمليات المتكررة التي يعيد هذا المخيال إنتاج نفسه بواسطتها ويستمر هكذا في التأثير على المسار التاريخي للمجتمعات . وأخيراً : ينبغي عليه أن يدخل منهجية المتقن والعقلنة ويطبقها على المجال العربي - الإسلامي الذي تركّ نبهاً للعبة القوى العمياء الخاصة بالبيسكولوجية الجماعية العميقة (٢٤) .

ضمن هذا المنظور نتخذ التأثيرات والأصداغ التوراتية والإنجيلية الموجودة في السيرة ، والمباحثات الجدالية الواسعة التي حصلت بخصوص هذه السيرة عند الكتاب المسيحيين (انظر مداخلة تروبو وارغبيرو) أقول تتخذ بُعداً آخر يختلف كثيراً عن ذلك البعد الذي تريد أن تسجنا فيه فكرة التأثير أو التراكيبات الدوغمائية للتبولوجيين . إذا كان ممكناً أن نستعيد بخصوص النبي محمد الإنارات الخيالية المشابهة لتلك التي أثارها أنبياء التوراة أو يسوع المسيح ، فإن ذلك عائد إلى أنها تنتمي جميعاً إلى نفس البنى الانتبولوجية للمخيال الذي ساد الفضاء العقلي لمنطقة الشرق الأوسط (٢٥) . ينبغي أن نتجاوز القصص والحكايات الخاصة بكل تراث توحيد من هذه التراثات (يهودي ، مسيحي ، إسلامي) والتي ألقت لغايات تبجيلية وجدالية ، وينبغي أن نتجاوز الشخصيات الرمزية الكبرى التي أصبحت رمزية ومتعالية عند كل واحد من هذه التراثات ، لكي نتوصل إلى شيء أعمق وأبعد يتمثل في المخيال المشترك الذي كان قد تلقى ونشر وعمّم ظواهر كلام الله والوحي والنبوة والرؤيا الأخروية والبعث والمراجع ، الخ ... عندئذ وعندئذ فقط نخرق للمرة الأولى وبشكل حاسم الحدود القاسية التي تفصل بين هذه الأديان والتي رُسخت منذ قرون وقرون من قبل الأنظمة التبولوجية التي هدفت فقط للدفاع عن

مصالح كل طائفة واعلاء شأنها . إن انتقالاً كهذا من النظرة التبولوجية الى النظرة الانثربولوجية لا يمثل قطيعة استمائية فحسب ، وإنما هو يمثل أيضاً ثورة عقلية كاملة لما تُنتج بعد .

المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي

ان الاستشراق إذ أراد تشكيل مجال معرفي متمحور حول الكتابات المقدسة بشكل صرف ، وإذ كدّس معلومات ومعارف تكنيكية (تقنية) هائلة ؛ قد امتنع في الحقيقة عن استثمار وتحليل واقع المجتمعات المفترض انه يكرس جهوده لدراستها . انني لا أقول بأن الخطابات الاسلامية تنجح أكثر من الاستشراق في تحليل الواقع وتفسيره . على العكس ، انها تكسب التشكيلات والمعارف الايديولوجية التي لم تحظ حتى الآن بأية دراسة علمية مطابقة ودقيقة^(٣٦) . لهذا السبب يبدو لي ضرورياً بلورة استراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الاسلامي .

كيف يمكن تحديد الفكر العلمي الذي نتحدث عنه هنا ؟ وبأي شيء يتميز عن ذلك الفكر الذي يدعي المستشرقون بكل اعتلاء وغرور الانتهاء اليه بالامس واليوم ؟ هل يتميز بلجونه الى استخدام مناهج خاصة او عن طريق مرتابية معينة في دقة المعرفة وصحتها ام بواسطة نمط العلاقة التي تربط بين الباحث ومادة بحثه وجمهوره ؟ ام هل يتميز ، اساساً ، بواسطة موقف المرء (او الروح) من قضايا المعرفة والعمل والممارسة ؟

سوف يقول المستشرقون ذوو الأعمال العلمية الأكثر غزارة وتنوعاً بأن هذه الاسئلة عديدة الجدوى . سوف يقولون : عوضاً عن التنظير ينبغي الانتاج والانتاج باستمرار (اي انتاج الاعمال والبحوث العلمية) . ذلك ان المعرفة العلمية تتقدم وتصبح أكثر دقة كلما نتجت اعمالاً علمية وتطبيقية محسوسة .

من المؤكد أنه ينبغي رفض الثروات المجردة الفارغة التي لا تستند الى اي عمل علمي ذي قيمة . ولكن ، ينبغي ألا ننسى ان رفض المستشرقين للبحث النظري والمنهجي واحتقارهم له عائد في اغلب الاحيان الى انهم يحتلون موقعاً محظوظاً (ذا امتيازات) بالقياس الى زملائهم من المسلمين الذين يبقون تحت مستوى المنهجية العلمية كثيراً . وبالقياس الى زملائهم من الباحثين الغربيين الذين لا يملكون التخصص في الاسلام ، هذا التخصص الذي يؤهلهم لامتلاك المفاتيح السحرية للشرق^(٣٧) ! يضاف الى ذلك عدم فهم عتيد وازاح خاص بالنفسية الاستشراقية . انهم يرفضون أن تستفيد المجتمعات الاسلامية والعربية من ايجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة المطبقة بكثرة على المجتمعات الغربية من قبل العديد من الباحثين والفلاسفة والتبولوجيين والكتاب والفنّانين . وهم يرفضون بنفس الدرجة اجراء مناقشة ابيستولوجية مع هؤلاء الاخيرين وذلك لكي يحافظوا على سلطتهم العلمية المتمثلة في الاشراف على اطروحات الدكتوراه الوصفية (descriptive) والتضيقية والثقيلة . ان هذه الاطروحات تُفَتّ مساحات الواقع الأكثر اتساعاً والأكثر صلابة وتماسكاً الى نوع من الوقائع المتبعثرة . ان ما

دعوته بالخطاب الاسلامي الارثوذكسي^(٢٨) ليس هو وحده الذي قوّى ورشّخ طيلة قرون عديدة مناطق المستحيل التفكير فيه واللامفكّر فيه (L'impensable , l'impensé) داخل الفكر الاسلامي ، وانما تميل الممارسة العلمية الاستشرافية ايضاً الى منع الاستعادة النقدية التي لا بدّ منها من أجل تحليل الخطابات التي تمحورت حول الظاهرة الاسلامية منذ بداياتها .

لا يجيئ أحدٌ ويقول بأن الاستشراف كان قد جرّ على نفسه هجوم المسلمين وغضبهم لانه ادخل المنهج النقدي وطبقه على تاريخ الاسلام . كنت قد بينت فيما سبق الفروق التي تفصل النقد الفلولوجي المتبعثر والوصفي والمتسلسل تاريخياً (chronologique = الخططي) والمحصور بالخطابات الظاهرية فقط عن النقد الاستمولوجي الجذري والكوني (الذي يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية) والتفكيكي والترابط والناسف لكل الترسبات الايديولوجية حتى ضمن الخطاب الذي أنتجه أنا بالذات . هل هناك من حاجة لأن اقول وأكرر بأنني لا اهدف الى الخطأ من الجهد العلمي للمستشرقين ؟ وانما اريد فقط وبكل بساطة ان اقيم إجماعاً على ملاحظة أمر واقع ، ثم انطلاقاً من ذلك ان أحثّ على القيام بمهمة ضخمة تقع على عاتق الجميع . ان هذه الملاحظة تعني انه بسبب غياب البحث النظري والمنهجي عن ساحة الدراسات العربية والاسلامية . فالعلم المدعو به الإسلاميات (L'islamologie) لم يؤمن لنفسه حتى الآن مكانة علمية محددة بدقة . فنحن لا نستطيع حتى الآن ان نحدد له حدوده واطرافه ، ولا مناهجه واشكالياته ، ولا نستطيع تحديد العلوم التي ينبغي على كل مختص بالاسلاميات ان يتقنها ويسيطر عليها بالضرورة . واما المهمة المشار اليها آنفاً فهي عاجلة وملحة لأن المجتمعات العربية والاسلامية المعاصرة تتطلبها وتتادي بها .

انها تتمثل في أن نستبدل بالمبادرات الفوضوية المبعثرة والعابرة والمعزولة والتكرارية وغير الدقيقة وذات الأغراض والنوايا غير العلمية ، أقول ان نستبدل هذه المبادرات والممارسات التي تتكاثر في كل مكان تحت ضغط الأحداث السياسية والاقتصادية الراهنة استراتيجية « منسقة » ومنظمة « لاستكشاف العالم العربي والاسلامي ومعرفته بشكل علمي دقيق .

يمثل الفكر العلمي الذي ننشده موقفاً منفتحاً للروح تجاه المعرفة والممارسة باعتبارهما فئتين مسؤولتين متراپتين ، ولكنّ متميزتان طبقاً للمثل الاسلامي القديم الذي يقول : « اعلم بما تعمل ، واعمل بما تعلم » . ان هذا التوجه لا يعني ان الفكر او المعرفة ينبغي أن تتبع الممارسة دائماً إما لتوجيهها وإرشادها وإما للاستضاءة بها . ذلك ان المعرفة هي عبارة عن جهد ديناميكي ومجاني للروح ، وهي مستقلة عن كل غاية مباشرة أو منفعة فورية ، ولكنها خزّناً أوزخيرة للمعنى . تكون موضوعة تحت تصرف الجميع . ثم انها تتغذى بالمقابل بالدلالات والمعاني والتجارب التي ينتجها البشر الفاعلون في المجتمع^(٢٩) .

(٢٩) احد مظاهر المثانة في الحياة العربية الراهنة هو احتقار الفكر والمعرفة الممّعة التي تهدف الى كشف =

لتأمل الآن في مثال جديد استعيره هذه المرة من باحث مسلم هو : س . هـ . م جفري الذي ألف كتاباً (صدر عن مطبوعات لونغمان في لندن عام ١٩٧٩) حديث العهد عنوانه : « بدايات الشيعة في الاسلام ومراحلها الأولى The origins and early development of Shi'a Islam » نلاحظ ان سرد الوقائع والأفكار في هذا الكتاب المؤلف من أحد عشر فصلاً يخضع لمبادئ التأريخ الاسلامي وقواعده المعروفة جيداً . يدعم هذه الطريقة أو يصححها بحسب مقتضيات الحاجة والتدليل استخدام الجهاز النقدي الخاص بالتاريخانية الاستشراقية . نجد في الكتاب تسلسلاً زمنياً وخطياً للأحداث ، وتركيزاً للأصواء على الشخصيات الشهيرة ، ثم المقابلة بين الشهادات المتقولة والنصوص على مستوى حرفية الدلالة والمعنى . ذلك ان الغلوجيا تقول بأنه لا يمكن ان يوجد للنص الا معنى واحداً . كما ونجد المؤلف يتبع القاعدة التي تقول بقبول الأحاديث اذا كانت قد أتت من عدة جهات (متواترة) وفضها اذا كانت قد جاءت من جهة واحدة (أحاد ، شاذ) . ثم انه يستعيد الاطار المفهومي والمصطلحي التقليدي كما هو دون ان يقوم بأي تمحص مسبق بخصوص نشأته التاريخية ومكانته الاجتماعية المتغيرة وشحته الانثربولوجية وروائياته الفلسفية ومفعوله الايديولوجي . فنحن نقرأ منذ الصفحة الأولى في الكتاب حيث يعلن عن تفحصه « للأسس المفهومية » العبارة التالية التي تفترض محمولةً إحدى أكبر الصعوبات في كل تاريخ الفكر الاسلامي . يقول المؤلف : « بما أن النبي كان بشكل أساسي معلماً دينياً وروحياً ومرسلاً ثم في ذات الوقت وبسبب الظروف كان حاكماً دينياً ورجل دولة فإن الاسلام كان منذ ولادته المبكرة نظاماً دينياً وحرارة اجتماعية وسياسية . انه - اي الاسلام - دين بشكل أساسي لأن محمداً توصّل الى مرتبة رسول الله المبعوث من قبله لنقل رسالته الى البشر . ثم هو أيضاً حركة سياسية نظراً للظروف التي نشأ فيها وترعرع » .

سوف اعود فيما بعد للتعليق على هذا المقطع المهم الذي يوضع الكتاب ككل ضمن اطار استعمائي لا علاقة له بالمعرفة النقدية ، وإنما هو مرتبط بقوة بالإيمان الاسلامي الارثوذكسي^(٢٩) . ان المفاهيم القليلة المدروسة او المحللة هي مفاهيم القرابة (اهل البيت ، قرى ، آل ، ذرية -) بحسب ما وردت في القرآن . هذا في حين ان الدراسة المنهجية النقدية لو

مجاهيل الواقع والتاريخ . ان المسيسين والانتهازيين وضيقى الأفق يتغرون من كل بحث جاد وعميق لا يتجاوب بالضرورة مع مطالبهم العاجلة وشعاراتهم السريعة المتقلبة . وهم يعتبرون ذلك هروباً من الواقع والمسؤولية !! لو انهم فكروا قليلاً لعرفوا ان هدف كل فكر حقيقي وجذري هو تشخيص الواقع والحاضر وفهم عناصره وآلياته الخفية ، قبل اي محاولة لتغييره .

وذلك لأنه لا يمكن تغيير الواقع قبل فهمه وسبر اغواره واكتشاف العلاقات التي تربط الماضي بالحاضر ، أو تفصل بينهما . ان هذا الشيء لم يحصل حتى الآن في المجال العربي ، وربما لهذا السبب فشلت معظم محاولات التغيير السابقة .

لا ريب في ان الاحزاب السياسية ذات التنظير المهنّ والبرديء مسؤولة عن اغلاق نواذير الفكر والبحث وقمع حرية المبادرة الشخصية لدى الكثير من الشباب العرب . ينبغي التمييز بين الفعالية الحزبية والفعالية الفكرية النظرية وعدم إخضاع الثانية الاولى كما هو سائد .

حصلت كانت مستقودنا شيئاً فشيئاً نحو البنى (structures) والآليات العميقة للقرابة في المجتمع العربي السابق على الاسلام ، الشيء الأخطر من ذلك لدى المؤلف هو ان الأحداث الحاسمة التي تقود التاريخ في اتجاه شيخي او سني كانت قد برّرت بالطريقة الآتية :

« ليس هناك اي مجال للشك في صحة هذه الأحداث التي نقلت من قبل مؤلفي كل المدارس الفكرية في الاسلام ، والتي تبدو معقولة في سياقها . وحتى لو كان المرء متحفظاً جداً وشكاًكاً الى ابعد الحدود فإنه لا يستطيع أن ينكر بأن هذه الأحداث التي تؤيد الإمام علي كانت واسعة الانتشار الى درجة أن أغلبية المؤرخين والمحدثين قد اضطرت لنقلها منذ زمن مبكر جداً » .

هكذا نجد أن المؤلف يتبنى بلاغية النقد الحديث ومفرداته ويعترف بالطابع التخميني او الظني لكل استنباط او استنتاج ، ولكنه على الرغم من ذلك يدفع بالفسير في اتجاه محدّد واضح (اتجاه شيخي) (٣٠) . لكن مناقشة الأطروحات الموجودة في الساحة تبقى معتدلة . وهناك رغبة واضحة لدى المؤلف في الاستفادة من كل النصوص والشهادات الممكنة ، وفي مقارعتها بعضها ببعض الآخر من أجل التوصل الى الموضوعية . ومع ذلك فلا نستطيع القول بأنه قد استطاع ان ينقل النقاش الى أرضية جديدة ، وإلى حقل من المعرفة ودائرة عقلية وثقافية جديدة يكون فيها الشيعة والسنة مجرّبين على التخلي عن محاجاتهم ومحاكماتهم التقليدية (٣١) . عندئذٍ وعندئذٍ فقط يستطيعون افتتاح مجال جديد للبحث يمكن التوصل اليه عن طريق طبيعة التجربة التاريخية المعاشة والأهمية الانثروبولوجية للمشاكل المثارة والبرهان الفلسفي للتعارضات العقائدية . لنعد الآن الى التعليق على المقطع الأول الذي استشهدنا به من أجل تحديد طراز المعرفة النقدية الذي يفتح للفكر العربي - الإسلامي آفاقاً جديدة .

ان مفاهيم مثل النبي او القائد الديني والروحي أو رسول الله أو حواربي الله ليست واضحة إلا للمؤمنين الذين اعتادوا على تكرارها ضمن اطار المعارف والاعتقادات المرسّنة والمُتّبعة خلال القرون المجرية الأربعة الأولى . والأمر يتعلق ، بالنسبة للمؤرخ ، في اكتشاف العوامل والاجراءات المعقدة التي أتاحت هذا الترسّخ او التثبيت . ان تحويل الأمر الواقع والحاصل المتمثل في انتصار الفئة الاجتماعية - السياسية الملتفة حول عمّد في الحجاز الى نوع من المثال الأعلى الذي لا يمكن تجاوزه في الفلسفة الدينية والسياسية معاً ، اقول ان هذا التحويل يمثل عمارة شائعة ومغموذجية تخص كل التراكيب الايديولوجية . ان هذه المنهجية او الممارسة بالذات هي التي كانت قد وُجّهت عملية إنجاز كل الأدبيات التاريخية التي يعتمد عليها المؤرخ الحديث (او المزعوم هكذا) من أجل التوصل الى استكشاف « بدايات » الشيعة او الاسلام بشكل عام . ان الخطأ من قدر هذا التأريخ لا يتمثل فقط بالشك في الصحة القطعية لهذه القصص او الحكايات ، وإنما يتعدى ذلك الى تبيان كيف ان الإطار الأدبي لهذه القصص بالذات هو عبارة عن اداة هائلة لتحويل الممارسات التاريخية والشخصيات العادية الى نوع من النماذج العليا للمعرفة والسلوك . ان مصطلح التحويل او التحوير (la transformation) هو ذو دلالة

بالغة وأهمية خاصة فيما يتعلق بالتحليل السيميائي للفصوص . لم يحظَ علم التأريخ الاسلامي (L'historiographie) ابداً حتى الآن بتطبيق التحليل السيميائي عليه . هذا مع العلم ان هذا التحليل (أو هذه المنهجية) هو وحده القادر على تبيان الطاقات والامكانيات التأثيرية الهائلة لفن السرد^(٣٣) الذي يؤدي الى تفكير الوقائع الاجتماعية التاريخية العادية والمبتذلة وتحويرها وتصعيدها وتحويلها الى نماذج مثالية عليا تشكل الهوية الثقافية للأمة او للجماعة .

ان الاستكشاف المتناسك والدقيق للمستوى التاريخي المستهدف بعبارة جضري التي يجد فيها الإسلام بأنه عبارة عن « نظام ديني وحركة اجتماعية وسياسية في آن معاً » ينبغي ان ينتجه في الاتجاهات التالية :

من الناحية التاريخية : ينبغي تحرير الفكر من اشكال التصور والادراك التي فرضتها الأدبيات الإسلامية (أو التراث الاسلامي) والتي رمت في ظلمات الجهل والجاهلية كل جوانب المجتمع العربي السابق على الاسلام . ان القرآن يشهد بشكل واضح على حصول صراع من أجل السلطة بين فئة اجتماعية في طور الانشقاق والظهور دُعيت « بالمؤمنين » وبين القوى التقليدية التي حُطّ من قدرها تحت اوصاف من نوع « الكفار ، المنافقون ، المشركون الظالمون » ، الخ . . . انه ليس عدلاً ان نقرأ في تاريخ لاحق وبعد ان انتهت الامور (àPosteriori) واصبحت امراً واقعاً هذا الديالكتيك الاجتماعي العادي والمعروف في كل المجتمعات ، اقول ليس عدلاً أن نقرأه من وجهة النظر التولوجية المثبّنة من قبل رجال الدين لترسيخ وتدعيم سلطة الدولة المدعوة بدولة الخلافة . كان التأريخ الاستشراقي قد استبصر هذه الاخطار والتلاعبات الايديولوجية ولكنه لم ينجح في تحرير كتابته للتاريخ من غموض المفردات والتمايز المستخدمة في المصادر الاسلامية . ولم يميز الاستشراق بين المضامين الايديولوجية لهذه المفردات وبين الغاية التولوجية المفترضة ولكن غير المحققة في الكتابات القديمة . وهكذا يتحدث المستشرقون ، بسهولة ودون اي تعمق يذكر ، عن الخلافة الاموية او العباسية وعن الخلفاء الراشدين وعن الدولة الاسلامية والقانون الاسلامي والتولوجيا الاسلامية . . . يفعلون ذلك دون ان يوضحوا ويرزوا المضامين التعسفية التي تنطوي عليها هذه المصطلحات اذا ما اخذنا بعين الاعتبار لكلية الحقل الاجتماعي والديني والسياسي والعقلي والثقافي الذي ينتشر فيه نوعان من العصبية كنا قد اشرنا اليها آنفاً هما :

١ - العصبية الناتجة عن التلاحم والتضامن ما بين الدولة - الكتابة - الثقافة الحضرية العالمة (Savante) - الدين الرسمي .

٢ - العصبية الناتجة عن التلاحم بين المجتمعات القبلية - الشفهية (L'oralité) - الثقافات المدعوة شعبية - الأديان او الارثوذكسيات المحلية .

ان التعارض او التضاد بين هاتين العصبيتين التمايزيتين هو ذو ابعاد اتولوجية ، اي انه موجود في كل المجتمعات البشرية . وقد كان موجوداً في مكة والمدينة ما بين عامي ٦١٠ - ٦٣٢

م . (اي في فترة الدعوة المحمدية) . كان الخطاب القرآني والمباليغات السيمانتية (المعنوية) والرمزية التي خلعتها عليه الأجيال اللاحقة قد حول الديناميكية الاجتماعية - التاريخية الموجودة في كل اوساط الحضارات الى نوع من الحقيقة الكبرى للتعالية . المقصود بذلك انه تم تحويل تجربة عمد البشرية المادية المحسوسة الى نوع من التجربة الفوق بشرية والتعالية . نجد من الناحية التاريخية انه ينبغي ان نعيد للعصبة الثانية التي حورت وقُلص من شأنها من قبل الدولة الرسمية أبعادها الواقعية والحقيقية . لقد حصل تهميش هذه العصبة القبلية او البدوية إما عن طريق الخطاب المسيطر وإما عن طريق التصفية الجسدية لركائزها الاجتماعية والثقافية . نصرب على ذلك مثلاً الحرب التي شنتها الدولة المركزية ضد الخوارج والشيعية ، او ما حصل للنفات والثقافات غير العربية . ينبغي علينا في الوقت ذاته اظهار عمليات التعالي والتقدّيس والأسطرة في كتابات الثقافة الحضارية المرتبطة بمصالح الدولة المركزية .

لقد حصلت هذه العمليات من اجل ان تصبح مشروعية السلطة أقوى وأشد رسوخاً . نصرب على ذلك مثلاً السلطة السياسية للدولة ، او السلطة العقلية للمثقفين (الذين يعرفون الكتابة) او السلطة الثقافية للنخبة الحضارية التي تسكن المدن والعواصم او السلطة الاقتصادية للتجار وملاك الأراضي او السلطة الدينية للعلماء (= رجال الدين) او سلطة الأولياء والصالحين (المزارات) .

هكذا اذن يبيح التحليل الانتربولوجي لكي يقوَي ويوسّع ويعمّق من نتائج التحري التاريخي والدراسة التاريخية (٣٣) . في الواقع ، اننا لا نستطيع ان نحلل بشكل جيد التجربة الدينية المرتكزة على حركة اجتماعية - سياسية اذا لم نستكشف مجال التقديس (le sacré) الذي تتجلى فيه وتستند اليه بشكل حرفي للممارسات الدينية - السياسية . وهنا نجد المثال النموذجي الاوضح على ممارسة الاستشراق لمنهجية معرفية مبعثرة وتخصّصية مفتّنة وتطبيقها على واقع حيّ وغني ومنسجم وذو استمرارية . ويستند الاستشراق بدوره على الممارسة العلمية الغربية التقليدية التي ابتدأت منذ القرن السادس عشر . لم يستطع المؤرخون والانتربولوجيون حتى هذا اليوم - على الرغم من محاولات التقارب المبذولة من قبل كلا الطرفين - النجاح في توفيق وجهات نظرهم بخصوص دراسة الواقع الاجتماعي وتحليله . فهذا الواقع يتطلب دراسة آنية بنيوية ودراسة تفصيلية تاريخية تبين لنا منشأه في آن معاً . هل كان محمد واتباعه الأول يولون للتقديس مكانة انطولوجية ووظائف رمزية وشعائرية وغايات عملية تجريبية وأنماط تعبير جمالية مختلفة عن تلك التي كان - اي التقديس نفسه - يتحلّى بها في بيئات المعارضين ؟ أقصد بالمعارضين هنا العرب الذين احتقروا وحطّ من قدرهم عن طريق نعتهم بالشرك والجاهلية والكفر . يضاف اليهم اليهود والمسيحيون الذين اتهموا بتزوير الكتابات المقدسة . لنحذر نحن فيما يخصنا من تقديم جواب تيولوجي على هذا السؤال الجديد والمبتكر . من المعروف ان الاسلاميات الكلاسيكية - اي الاستشراق - كانت تكرر هذا الجواب التيولوجي بكل كسل وملل . ان مهمتنا تتركز في الشروع بكتابة تاريخ للتقديس عند العرب ، ثم بشكل اوسع لدى كل المجتمعات التي اعتنقت الاسلام وذلك ضمن منظور تشكيل انتربولوجيا دينية وثقافية (٣٤) . والمناقشة

الملتزمة التي جرت بين الشيعة والسنة والخوارج تتجاوز كونها مجرد معارضة سياسية او حتى تيولوجية^(٣٥). انها راجعة اولاً وبشكل اساسي الى الروابط التي تتعاطاها كل فئة من هذه الفئات مع التقديس . ما هي المكانة التي يحتلها التقديس في القرآن والسيرة والحديث ؟ وما هو التصور الذي شكلته عنه الفئات الاثنية والثقافية التي تناقست وتصارعت على السلطة بعد موت محمد ؟ ما هو سبب إلحاح الشيعة على سحر وجاذبية شخصية علي وذريته ؟ ثم ما سبب عدم التقديس النسبي لرئيس الدولة لدى السنة والخوارج ؟ ان الاجابة عن هذه الاسئلة على ضوء العقلانية السياسية او التيولوجية يعني اتباع المصادر الاسلامية القديمة في ايمان اهمية علم النفس التاريخي (la psychologie historique). ينبغي ان نذكر هنا بأن البشر أو الفاعلين الاجتماعيين (les acteurs sociaux) لا يتساءلون عن البواعث العميقة والنوايا الحقيقية لتصرفاتهم وسلوكهم . انهم يكتفون بتسمية أو بتحديد الاهداف الآتية المباشرة والمريئة المحسوسة لصراعاتهم ونضالهم . لهذا السبب نجد أن التاريخ الموضوعاتي^(٣٦) (objectiviste) الذي يمارسه الاستشراق ويسلسل فيه كل الأحداث والشخصيات المعروفة في تاريخ الاسلام بشكل جاف يستمر في تجاهل التاريخ العميق الذي يحرك البشر دون ان يدروا .

لنختتم هذا الحديث بكلمة مختصرة عن الرهان الفلسفي لتلك المقولة الشائعة والمشهورة التي تقول بأن الاسلام لا يفرق بين الروحي والزمني او بين الدنيوي والديني . ويقولون - من مسلمين ومشتشرقين - بأن هذه الخاصية قد ميزت الاسلام عن غيره منذ ولادته . نحن نعلم ان هذه الفكرة قد اصبحت شعاراً هجومياً في الخطاب الحالي « للثورة الاسلامية » . وقد ارادوا بها دحض الادعاء المغرور للغرب والمسيحية التي يُعتقد بأنها « قد اعطت ما يقصر لقيصر ، وما لله الله » منذ زمن طويل . انني لا استطيع أن أتفحص هنا هذه المسألة الضخمة بكل أبعادها . سوف أقول فقط بأن الغرب والاسلام قد عرفا ممارسات مؤسسية متعارضة فعلاً تتمثل في حالة الغرب بالفصل القليل او الكبير بين الذرى الدينية والذرى السياسية ، وفي حالة الاسلام في الخلط بين هذه الذرى . لكن الاسلام والغرب كليهما قد غمطا أو أخفيا الرهان الفلسفي لهذا الصراع (اي الصراع بين الروحي والزمني) . كانت البورجوازية الليبرالية والرأسمالية قد انتزعت السلطة من الكنيسة دون ان تجد بديلاً مصداقياً ومقبولاً للمسيحية التي كتبت وأبعدت وحُشرت في الحياة الخاصة لوعي الفرد . اما في الاسلام فقد حصل العكس : فهو لم يعرف في تاريخه الا لفترة قصيرة وعابرة نهوض طبقة بورجوازية ، هي طبقة البورجوازية التجارية في القرنين الثالث والرابع الهجريين^(٣٧) . وقد اضطرت مكتسباته الانسانية (هيومانيزم) الهشة للتبخر بسرعة وترك الساحة كلها للارثوذكسية السكولامتيكية التي بُنيت وخلدت العقائد

(٣٥) لا الموضوعي الذي يقابله بالفرنسية كلمة (objective). من المعروف الآن أنه كلما اضيفت اللاحقة (iste) أو (isme) الى كلمة معينة كلما أصبح المعنى سلباً . مثال على ذلك : (scientiste = علموي) في حين ان الاشتقاق الايجابي هو (علمي = scientifique) وكذلك الامر فيما يخص كلمة (عقلاتي (rationnaliste) او (عقلاني (rationnel) ، الخ ...

والتصورات المجتزأة الضيقة والمشوهة الخاصة بالمناقشات الكبرى للفلسفة السياسية ، هذه المناقشات التي كانت تجربة محمد في المدينة قد افترضتها . لهذا السبب فإنني اصر على القول بأن مسألة السيادة العليا (L'autorité) والسلطات السياسية (Les pouvoirs) تمثل أحد المواقع الاستراتيجية لتدخل الفكر العلمي المعاصر سواء كان الأمر يتعلق بالمدن العربية او بالمدن الاسلامي . نحن نشهد اليوم في كل مكان أزمة مشروعية فيها يخص السلطات السياسية التي يتم التوصل اليها اكثر فأكثر إما عن طريق الاجراءات الشكلية الفارغة واما عن طريق الانقلابات العسكرية .

ان أي استكشاف تاريخي لأسس السلطة في الاسلام لا يمكنه إهمال الوضع الراهن . ولهذا فمن المهم ان نفكر ومفيد التفكير من جديد بكل موقع وبكل مرحلة من مراحل التطور من أجل تبيان حدودها او عدم مطابقتها للواقع وصحتها .

ان كل سلطة تمجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها . بل هي تذهب الى ابعد من ذلك : انها تنظم نوعاً من « المسرحية السياسية »^(٢٧) من أجل نشر وتعميم الوهم القاتل بأنها تنتج الحقيقة وتحميها . لهذا السبب نجد أن السلطة قد استندت زمناً طويلاً في الماضي على الدين الذي كان يمثل الحقيقة المطلقة التي تفرض نفسها على الجميع ، واذن على السيادة العليا التي تجعل السلطة السياسية مقبولة من قبل البشر . ان الدين نفسه يختلط « بالماضي الجماعي المبهرور على هيئة تراث وعلى هيئة أعراف او تقاليد . . . ثم على هيئة مستودع احتياطي للصور والرموز ونماذج العمل . انه - اي الماضي الجماعي - يتيح توظيف التاريخ المنمذج والمجموع مثالياً والمركب والمعاد تركيبيه بحسب الحاجة في خدمة السلطة الموجودة (الراهنة) . هذه السلطة تُسرّ امتيازاتها وتحافظ عليها عن طريق الاخراج المسرحي لتراث محمد »^(٢٨) .

كان الشيعة والسنة قد تنافسوا في صراعهم المتبادل على الاخراج المسرحي للتراث الذي خلفه محمد وذلك من أجل تحديد وإيجاد سلطة مقبولة من قبل كل المسلمين ثم ممارسة هذه السلطة . ان دراسة تركيباتهم الايديولوجية وألغيتهم واعتبارها بمثابة إخراج سينمائي أو مسرحي (mise en scène) وليس نقلاً أميناً وصحيحاً للحقائق المؤسسة هو شيء ، أساسي جداً من أجل القيام بنقد فلسفي وبالتالي تاريخي لمفهوم السلطة في الاسلام . وعندئذ يفقد الصراع المتين بين الشيعة والسنة والخواص كل اهلية تيولوجية (لاهوتية او دينية) . لقد تم تخليد هذا الصراع وتأييده عن طريق التاريخ المثالي المنمذج (من نموذجي) والمركب والمُلَقَّ حتى بمساهمة بعض انواع الاستشراق طبقاً للحاجة والضرورة . وعندئذ يقوم التاريخ بوظيفته التطهيرية

(٢٧) المصطلح بالفرنسية هو : (dramaturgie politique) وهو مأخوذ من كتاب جورج بالانديه الذي بعنوان :

— Le Pouvoir sur scène .Balland . 1980 .

(Catharsis) ويستطيع الفكر الاسلامي ان يفتح أفقاً جديدة دون أن يُحدث القطيعة مع
مراسمه أو حباله الأنطولوجية المترسخة في القرآن .



استطيع ان اضرب امثلة عديدة اخرى من اصول الفقه والتفسير والتأريخ وفلسفة اللغة
وعلم الاخلاق والأدب وحتى من فن العمارة وتنظيم المدن (٣٨) ، لكي أبين كيف ان الاستشراق
لا يستطيع ان يتجاوز الحدود الاستعمارية والابستمولوجية المُشجُون فيها إلا إذا ساهم بشكل
كامل في بلورة الاستراتيجيات المتغيرة والفاعضة للفكر العلمي الجديد . ولكني اعتقد أني تحدثت
بما فيه الكفاية في الصفحات السابقة من أجل تحديد الاتجاه المرجو وشن الطريق نحو ما سوف
أدعوه بالممارسة التضامنة للمعرفة . إنني أرجو ألا يغضب زملائي المستشرقون - وخصوصاً
أصدقائي منذ زمن طويل - من بعض العبارات الحادة غير الموفقة التي قد تكون وردت في
حديثي والتي املاها علي نفاذ الصبر وطول الانتظار . أقصد بذلك انتظار مجيء الوقت الذي
يتعاون فيه الباحثون المسلمون واولئك الذين نستمر في تسميتهم بالمستشرقين بسبب عدم وجود
كلمة اخرى لوصفهم بها . إننا نتلطف لمجيء الوقت الذي يتعاونون فيه جميعاً في مناخ من الثقة
والمودة الحارة والتعاون النمر . فالمجالات المعرفية البكر التي لم تُكتشف بعد عديدة واسعة
جداً . وهي بالتأكيد تؤمن متعة عقلية كبيرة لكل الباحثين المساهمين ، بالإضافة الى الراحة
النفسية والمعنوية . ولكن ، مع ذلك يبقى صحيحاً ان الكتابة العلمية كالكتابة الأدبية هي عمل
من أعمال التضامن التاريخي . وهذا يعني ان الباحثين العرب والمسلمين هم المسؤولون بالدرجة
الأولى عن حل مشاكلهم وفهم واقعهم وماضيهم . ضمن هذا المنظور نساءل : كم هو عدد
المستشرقين الذين يستطيعون السيطرة على تضامهم الطبيعي مع قوميتهم وجنسياتهم التي
يشاطرونها قدرها التاريخي لكي يَبْدُون تضامناً مع شعب آخر وقَدَر تاريخي آخر كانوا قد اختاروا
ان يستكشفوه . . . ويفهموه ؟ انني إذ اطرح هذا السؤال أريد أن اشير الى مدى العظيمة الممكنة
والضعف المفهوم الذي يعترى كل محاولة لفهم مطبقة على ثقافات الآخرين .

الفصل السابع

المراجع والهوامش

(١) انظر الكتب التالية :

1 — C . A . O . Van Nieuwenhuijze

Between glorious past and un certain future . Essays on the Prospects and bazarads of a come — back of the Middle East as a world civilisation . Napoli 1981 .

2 — J . P . CHARNAY : Les contres — oriens on comment penser l'autre selon soi . sindbad 1980 .

3 — Malcolm H . Kerr , editor , Islamic studies : A tradition and its problems , Malibu , California 1980 .

4 — M . Rodinson : La fascination de l'Islam , Maspéro 1980 .

ان الانتقادات العربية للاستشراق لا تستند عموماً الا على بعض المؤلفات الغربية المقروءة في ترجمتها العربية فحسب .

(٢) وهذا ما كنت قد اشرت اليه سابقاً في مقالتي التي بعنوان : نحو اسلاميات تطبيقية الموجودة في كتاب قيد الصدور : نقد العقل الاسلامي . مطبوعات ميزون نيف اي لاروز باريس ١٩٨٤ . انظر ايضاً كتابنا : قراءات القرآن . نفس الدار ١٩٨٤ .

(٣) اقصد بهذا المصطلح المختصين بالاسلاميات بشكل خاص . اما المستعربون الذين يتمتعون باللغة فيثيرون خصومات أقل . ولكننا نلاحظ انهم انتظروا طويلاً قبل ان يطبقوا على دراسة اللغة العربية منابع الألسنيات الحديثة .
انظر :

— ARABICA , Etudes de linguistique arabe , numéro spécial, 1981 / 2 — 3 .

(٤) انظر :

— M . ARKOUN : Le Kemalisme dans une perspective islamique .

هذه الدراسة منشورة في كتاب بعنوان :

— ATATÜRK , fondateur de la Turquie moderne . UNESCO , 1983 .

(5) — E . W . SAID : Governing Islam , How the media and the experts determine how we see the rest of the world , Newyork 1981 .

هنا نجد ادوار سعيد يدرس موضوعاً محدداً ومحصوراً بشكل افضل ، كما انه أكثر ملامحة لنقد الثقافة المهيمنة للغرب . في حين ان هذا لم يكن هو الحال فيما يخص كتابه عن الاستشراق .

(6) — M . ARKOUN : Les fonctions de la religion : L'exemple de L'épante .

في كتاب نقد العقل الاسلامي المذكور آنفاً

(٧) ان العمل المائل الذي انجزه فؤاد سيزغين (باحث تركي يشتغل في ألمانيا) والذي ظهر منه حتى الآن ثمانية اجزاء لا يلي الا جزئياً المشروع الاكثر طموحاً والذي يتمثل في جمع وتصنيف وتحليل مجمل الانتاج في اللغة العربية من مخطوطات ومطبوعات .

(٨) وهذا هو الحق الذي يطالب به ج . م . ويكنز .

(٩) انظر : L'islam dans le miroir de l'Occident , Mouton 1961 .

(١٠) انظر : Sémiotique et sciences sociales . seuil , 1976 .

(١١) اقصد بذلك انها مُنتجة من قبل مسلمين حول مواضيع تخص الاسلام وضمن الاطار الابستمياتي للاسلام .

(١٢) مع ذلك فمن المناسب ان نلاحظ ان الاحتجاج يتجاوز الاطار : اسلام / غرب . ان الأمر يتعلق بمحاولة كل ثقافات العالم الثالث ان تدافع عن نفسها ضد التبعية والتهيش والتبعثر الذي نسبته عقلانية الثقافة الغربية المهيمنة وتقنياتها الساحقة . وقد ابتدأت الآن قطاعات متسعة اكثر فاكثراً من المجتمعات الغربية تقوم برد فعل ضد الفكر الميكانيكي والتجاري والاختزالي والمهيمن الذي عمته الحضارة الصناعية .

(١٣) حصل هذا الشيء للأسف عليه الاستاذ شحاتة اثناء حضوره ندوة علمية في القسطنطينية بتركيا .

(١٤) لم ينشر نص برنار لويس حتى الآن . يمكن الاطلاع على رده على ادوار سعيد في المصدر التالي :

The Question of orientalisme في مجلة . The Newyork Review of Books , 24 june 1982 .

يمكننا ان نعلق طويلاً على هذا النص الذي أجده متطرفاً ومبالغاً فيه . ينتهي نص لويس بالتأكيد التالي : « إن افضل نقد للاستشراق وأكثره نفاذاً أو متانةً هو ذلك النقد الذي يصدر عن المستشرقين انفسهم ، وسيظل الأمر هكذا . . . » هكذا نجد ان مقالتي التي اكتبها هنا قد سُخِّفَت مسبقاً من قبل برنار لويس لاني احتل موقعاً تاريخياً وثقافياً وابستمولوجياً مختلفاً عن موقع المستشرقين الذين يشير اليهم برنار لويس . . .

(١٥) هو أنا الذي يضع خطأ تحت المساهمين التي تحتاج الى اعادة بلورة من جديد قبل توظيفها واستخدامها .

(١٦) أستعير هذين المصطلحين من جورج دوبي . ان أعمال هذا المؤرخ الكبير قد طُبِّعَت بشكل كامل هذين المفهومين وتنسب لويتاج للمجال الاسلامي ان يستفيد من تطبيقات ودراسات كهذه .

(١٧) انظر كتابي :

1 — Lectures du Coran (1983)

2 — Critique de la raison islamique (1984) , Maison neuve et La rose , Paris .

(١٨) كنت قد تحدثت مطولاً عن هذا التضاد في مقالتي التي بعنوان : « الفكر العربي والمناط حضوره في

- المغرب الاسلامي . « الموجودة في كتاب : نقد العقل الاسلامي .
(١٩) ان الصفة : « مستبد » تبدو غامضة ، انظر مقالتي التي بعنوان : « السيادة العليا والسلطات السياسية في الاسلام » الموجودة ايضاً في كتاب نقد العقل الاسلامي .
(٢٠) وخصوصاً ضمن الاتجاهات التي افتتحها جورج بالاندييه في كتابه :
— G. Balandier : *Antropologie politique* , P. U. F. , 1969 .
— G. Balandier : *Le pouvoir sur scène* . Balland , 1980 .

انظر فيها بعد ما مستوله بخصوص الشيعة .

(٢١) انظر :

- R. G. Koury, citant un travail de R. Sellheim . P. 28 .

(٢٢) اريد ان اوضح ان هذه المفاهيم مرتبطة بممارسات (او عمليات) اجتماعية - لغوية ينبغي تحليلها تاريخياً واجتماعياً وسميائياً عن طريق المنهجية التي افتتحها بيربورديو في كتابه :

- 1 — Pierre BOURDIEU : *Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistique* , Fayard 1982 .

- 2 — *Le sens pratique* . Minuit , 1980 .

(٢٣) انظر دراستي التي بعنوان : هل نستطيع ان نتحدث عن الغرب المدهش في القرآن ؟ هذه المقالة موجودة في كتاب : قراءات القرآن .

(٢٤) انظر :

- E. S. Sabanegh : *Muhammad « Le prophète » portraits contemporains* . Egypte , 1930 — 1950 . J. Vrin .

(٢٥) يكتب المؤلف بالوصف والتصنيف والاستشهاد دون ان ينحرف في التحليلات النقدية التي تستطيع وحدها موضحة الانتاج الاسلامي المعاصر بالقياس الى النصوص القديمة والى الشروط الحديثة للمعرفة التاريخية .

(٢٦) ان الاستشراق ، تماماً كالمناهج الاسلامية ، اذ يستمر في اعطاء اولوية الاهتمام للنصوص الكلاسيكية الكبرى ولجانبها العقلاني او المعتزلي هكذا يبني بذلك ثقافة خيالية وهمية متقطعة عن القوى الالاعقلانية وقوى الخيال التي ما انفكت تمارس ضغوطها وتأثيرها حتى على النخبة .

وكتابة تاريخ متوازنة للعقل في المجال الاسلامي لم تحصل بعد . هل هناك من داع للقول بأن التفسير الذي ادعى اليه هنا يخص اليهود والمسيحيين الذين يستخدمون تراثهم التيسولوجي بشكل ايدولوجي ودوغمائي تماماً كما المسلمين . مع ذلك هناك جهود واعدة من الناحية المسيحية الغربية . انظر :

- *Initiation à la pratique de la théologie* , Cerf, 1982 .

(٢٧) افكر هنا ببعض الاستثناءات التي أفضل عدم تسميتها لثلاث أغضب اولئك الذين لم أسمهم .

(٢٨) هذا ما يوحى لنا به المقطع المذكور في الحاشية رقم (١٤) والمتقول عن برنار لويس .

(٢٩) انظر « مفهوم العقل الاسلامي » في كتاب « نقد العقل الاسلامي » .

(٣٠) لقد اخترت عن قصد باحثاً مسلماً من أجل أن أبين أن الهدف من دراسي وكلامي هذا هو إستيمولوجي ولا يأخذ بعين الاعتبار إطلاقاً الانتباه المذهبي أو الثقافي . يضاف إلى ذلك أني أحرم على تبيان أن الباحثين المسلمين الذين يقلدون الاستشراق الكلاسيكي يجمعون أخطاء هذا الاستشراق وأخطاء نظام الفكر الإسلامي المحافظ .

(٣١) كنت قد تحدثت فيما سبق عن الخصام السي / الشيعة في مقالتي التي بعنوان : « نحو إعادة توحيد الوعي الإسلامي » الموجودة في كتاب « نقد العقل الإسلامي » .
(٣٢) انظر :

— P . Ricoeur : 1) Temps et récit . Seuil , 1983 .

2) La narrativité . CNRS , 1982 .

(٣٣) افكر هنا بشكل خاص بأعمال مدرسة الحوليات الفرنسية وعطها الفكري في كتابة التاريخ . يتركز أصحاب هذا الاتجاه في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في العلوم الاجتماعية . باريس .

(٣٤) انظر أعمال جوزيف شلهود . إنها تبقى دون مستوى البرنامج الذي نطمح إليه .
(٣٥) أن مكانة التبولوجيا لا تزال تنتظر تحديداً . هل هي خطاب تأسيسي للأمة أو الطائفة ؟ أم تشكيلة ايدولوجية ؟ أم البحث عن حرية الروح الجندرية التي تغلبت من كل روابط السلطة بما فيها سلطة اللغة لكيلا يتم الاباطة المطلق ؟ أن الإرث التبولوجي للفكر الإسلامي يجبرنا اليوم على إعادة النظر جذرياً بمكانة التبولوجي اللاهوتي ووظيفته .
(٣٦) انظر :

— M . ARKOUN : L'humanisme arabe au IV siècle de l'Hégire . J . Vrin 1982 , 2^e édition .

(٣٧) انظر : جورج بالاندييه : السلطة على المسرح . مصدر مذكور سابقاً .

(٣٨) انظر :

— M . ARKOUN : Construction et signification dans le monde islamique , in Mimar Concept Media , Singapour , 1983 / n° 7 .

الفصل الثامن

الإسلام والعلمنة

إحدى مشاكل « الاسلاميات التطبيقية »

إن الموضوع الذي اختير للنقاش في هذه الجلسة والمتعلق « بالاسلام والعلمنة » يندرج ضمن إطار بحث واسع متعدد الجوانب كنا قد أسميناه بالاسلاميات التطبيقية^(*) . استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان : الانثروبولوجيا التطبيقية . وبحوثنا تسير في الحيط نفسه .

ما الذي نعنيه « بالاسلاميات التطبيقية » ؟ في الواقع إن هذا المصطلح ليس فقط مفهوماً جدالياً يناقض الاسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) التي كانت قد ولدت في القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص . كلنا يعلم أن كتابات غزيرة قد تركزت في ذلك الوقت حول الاسلام والمجتمعات الاسلامية . قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون كولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون . مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات فلإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها . إنها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة ، مفهومه ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه . وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية ، ذلك أن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للاسلام . إننا نشهد اليوم ظهور نظرة جديدة تأتي من داخل المجتمعات الاسلامية نفسها . هنا تكمن نقطة الانطلاق الإجبارية للاسلاميات التطبيقية .

ينبغي ألا يفهم مما تقدم أنه يشترط في الباحث الذي يسهم في هذا المجال أن يكون مسلماً . إن هذا خطأ يجب أن يدان فوراً . المهم في الأمر هو أن يكون الباحث متنبهاً إلى قدر

(*) كتاب روجيه باستيد المشار اليه هنا هو التالي :

— Roger Bastide : Anthropologie appliquée . 6d . Payot , 1971 .

والاسلاميات التطبيقية هو عنوان المبهجة التي يتمتعها اركون والتي تختلف الى حد كبير عن منهجية الاستشراق او الاسلاميات الكلاسيكية . للمزيد من التوسع حول هذه النقطة انظر الفصل الاول من كتابه « نحو نقد العقل الاسلامي » والذي بعنوان : « نحو اسلاميات تطبيقية » .

ومصير تاريخي محدد . عندما يعيش المرء قدراً كهذا بطل بعده الجماعي ، فإنه سوف يتأثر حتىاً به ، وسوف تكون نظريته وتحليلاته مختلفة حتىاً عن نظرة وتحليلات المراقب الخارجي الذي لا يعيش هذا القدر التاريخي . وعلم الاجتماع يعلمنا أن المجتمع يتكلم ، وهو إذ يتكلم فأتما ينطق لغة خاصة به وطالعة من أعماقه ، وينتج عن ذلك عمل متكامل يمارسه المجتمع على نفسه . ينتج عن ذلك نوع جديد من الخطاب ، من الفهم والتحليل . هذا ما نشاهد حدوثه اليوم في المجتمعات الإسلامية التي نالت استقلالها والتي يترتب علينا مهمة طرح مشاكلها ومحاولة حلها . لكي تجيب عن الأسئلة الملحة التي تطرح عليها ، نشاهد هذه المجتمعات تحول نظرها نحو ماضيها وتراثها . لكنها عندئذ تجد نفسها أمام فراغ نظري كبير بسبب عدم توافر الأدوات الملائمة التي تمكنها من القبض على هذه المشاكل ثم محاولة فهمها وحلها .

إذ تستدير هذه المجتمعات الإسلامية نحو ماضيها فإنها سوف تصطدم حتىاً بهذه الكتابات الاستشراقية المذكورة آنفاً . هذه الكتابات التي أنتجت من قبل الآخرين ولا تزال تنتج حتى اليوم . وهكذا تحصل المواجهة التي لا يمكن لأي مجتمع إسلامي أن يتجنبها . ونظراً لتقدم البحث العلمي في العالم الغربي ، فالمجتمعات الإسلامية تجد نفسها دنيماً تحت الهيمنة المنهجية والابستمولوجية للعلم الغربي . إن الاسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة . ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات المؤتقة والمحققة كما كان الاستشراق قد فعل سابقاً ، وإنما هي تريد أيضاً أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية . هذا هو الهدف المزدوج للاسلاميات التطبيقية . فهي من جهة ، تريد أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة ، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية ، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية . إن الباحث التخصص في مجال الاسلاميات التطبيقية ينبغي عليه أن يبقى مشدوداً « إلى » ، ومنخرطاً تماماً في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الإسلامية لكي يستطيع أن يتحدث عنها ويدعي مسؤولية فهمها .

لماذا نولي - داخل هذه الاسلاميات التطبيقية - أهمية قصوى لموضوع حاسم كـ « الإسلام والعلمنة » ؟ في الواقع إن أهمية موضوع كهذا ليست علمية أو نظرية فحسب ، وإنما هي حياتية ومعاشية . ينبغي - لكي نحل هذه المشكلة في الإسلام - القيام بإعادة نقد لمفهوم العلمنة ، نقداً فلسفياً كما كانت قد استخدمت وطبقت في فرنسا . في الواقع أن العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام . إنها ، كما نعلم جميعاً ، مسألة لا تزال تطرح نفسها في فرنسا أيضاً . لكنها بالطبع ملحة أكثر في أرض الإسلام ، وذلك من أجل تشكيل الدولة ، بالمعنى الحديث لكلمة دولة . كل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم ، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهيكل في معظمها .

هنا ينبغي أن نفرق ما بين العتيق (أو القَدَم) L'archaïsme والتقليد traditionalisme .
إن كلمة « عتيق » تعني كل ما يبيح من الماضي بما فيه ماضي ما قبل الاسلام ، أي العقائد والتصرفات السابقة على الاسلام . أما « تقليدي » فهي تعني كل ما هو متعلق بالتراث الاسلامي الذي راح هو الآخر يتجمد ويتقوّل في شكل بني عتيقة متحجرة . هكذا تلاحظون أننا لا نريد إطلاق حكم قيمة فيها يخص هاتين الكلمتين ، أو تغليب « التقليدي » على « العتيق » ، وإنما نريد الإشارة إلى مجالين ينبغي استقصاؤهما واستكشافهما . ينبغي اكتشاف كيف راح العتيق والتقليدي يتداخلان ويشكلان بذلك حالات معقدة ، أي حالات متخلّفة تتحول إلى عقبات تحول دون نهوض وتشكل الدول الحديثة .

إن مسألة العلمنة تشغل في الواقع تفكير جميع المسؤولين في شتى قطاعات المجتمع . لكنّ ، عندما يبحث هؤلاء المسؤولون عن إطار فكري يتيح إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يومياً ومعاشياً ، فإنهم يلاحظون أن هذا الإطار النظري الفكري غائب تماماً . تنقصنا في الواقع المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل هذه المجتمعات الاسلامية . ينقصنا أيضاً المراجع الفلسفية الملائمة لإنجاز هذه المهمة ، ذلك أن الاسلام لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم . هذا لا يعني بطبيعة الحال أن العلمنة لم تُعش حياتياً أو لم تُعرف في بيئات الاسلام .

هذه هي إذن - ولنتكرر ذلك مرة أخرى - مهمة الاسلاميات التطبيقية في أن تؤسس الاطار النظري والفكري الذي يتيح مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى الآن بشكل عملي واقعي ومحسوس ، لكنّ غير منظر لها .

مثال مزدوج للعلمنة : تركيا ولبنان

لتوضيح المعطيات النظرية السابقة سوف نستشهد بتجربتين تاريخيتين تبيينان مدى أهمية المسألة المطروحة : مسألة العلمنة . لدينا أولاً التجربة التركية .

بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة ، راح كمال أتاتورك ينجز ثورة علمانية حقيقية في بلد كان ولا يزال متشدداً في إسلامه .

كان أتاتورك قائداً عسكرياً سبق أن درس في فرنسا وعاد منها ممتلئاً بالحماس للأفكار الفرنسية ، ومشجعاً برؤيا علمانية نضالية . ثم أراد تطبيق كل هذا على تركيا الخارجة مهزومة من الحرب . لتحقيق ذلك أصدر مجموعة من القوانين الصارخة كإلغاء السلطنة التي كانت تمثل نوعاً من الشرعية الاسلامية المستمدة من الخلافة . نقول ذلك على الرغم من أنه ينبغي عدم الخلط بين السلطنة والخلافة . شكل هذا القرار ضربة قاسية للأمة الاسلامية . ثم خلق جمهورية تركية على غرار النموذج الغربي وألغى التقويم الإسلامي الهجري . ثم ألغى الحروف العربية في الكتابة مما نال من المناخ السيمائي - التصوري لشعب بأسره . ثم حلّ وزارة الشؤون الدينية وكل

الجمعيات الدينية وألغى تدريس الدين في كل المدارس ، وأخيراً فرض القبة الأوروبية بديلاً عن الطربوش ، الخ

هكذا نلاحظ أن هذه التجربة قد ذهبت بعيداً في جرائها . لكنها لم تكن في الواقع إلا « كاريكاتيراً » للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك في فرنسا سابقاً . لكن الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التي دوّخته ، مما يفسر العودة الدينية العنيفة بدءاً من عام ١٩٤٠ . راح التيار الإسلامي يسترجع مواقفه بقوة بدءاً من هذا التاريخ . ونلاحظ أمام أعيننا اليوم أن الأمور قد وصلت ، نتيجة لأسباب سياسية واقتصادية وثقافية ، إلى مرحلة من التطرف الديني تمثل رد الفعل على الفاصل العلماني القصير الذي أدخله أتاتورك بعنف . إنه لمن الممتع والمفيد جداً أن نطيل التأمل في هذه التجربة التي جرت كلياً في أرض الإسلام ، وفي إطار ثقافي وديني إسلامي بحت .

أما التجربة الأخرى التي توضح لنا أهمية العلمنة والحاحها فهي بالطبع لبنان . كلنا يعلم مأساوية الأحداث التي تدور هناك . فلنأخذ اللبناني ذو أهمية قصوى بالنسبة لبحثنا . ذلك أننا نشاهد فيه ظواهر التطرف تبلغ مداها . هذه الظواهر التي يمكن أيضاً ملاحظتها في بلدان أخرى من الشرق الأوسط كمصر وسوريا والعراق حيث توجد أقليات مسيحية ضئيلة . إنها مسألة التعايش بين الطوائف المختلفة . هذه المسألة التي لا يعرفها المغرب حيث ترسّخ منذ أمد طويل نوعٌ من الوحدانية الطائفية . هذا على الرغم من وجود أقليات يهودية ضعفت كثيراً فيما بعد .

نجد في لبنان إذن أن التوترات والمشاعر الهائجة تبلغ حداً أقصى لدرجة أن العلمنة تبدو فعلاً وكأنها الحل الوحيد له . إن الذين يطرحونها اليوم في لبنان هم خصوصاً المسيحيون . ينبغي أن نتساءل لماذا . إذا ما تفحصنا النموذج اللبناني عن كتب فإننا نجد أن جماعتين دينيتين متعادلتين في العدد تقريباً كانتا قد شكلتا وطورتا رؤياً شاملة عن نفسيهما ، كل على حدة . هكذا راحت كل جماعة ترسخ قيمها الخاصة بنوع من العصبية والانغلاق . هذا التأكيد للذات ولقيمها وتفوقها على الآخر (الفئة المقابلة) نجده جلياً في نظام التعليم والتثقيف الممارس في كلا الجهتين بدءاً من المرحلة الابتدائية (أي من الطفولة) وحتى المرحلة الجامعية . إن هذا الأمر خطير جداً . في الواقع ، إن أي حل للمشكلة اللبنانية ينبغي أن يتخذ كخطوة أولى له إلغاء نظام التعليم الممارس في كلا الجهتين . إن المثال اللبناني يشبه وعاء صغيراً ضيقاً ، أو كوتناً مصغراً تجري فيه الأحداث بشكل مكثف جداً . كل شيء فيه متوتر حتى النهاية وخصوصاً بسبب التعقيدات العالية الناتجة عن الصراع العربي - الإسرائيلي .

هذا المثال المزدوج - تركيا ولبنان - يبيّن مدى أهمية المشكلة المطروحة : مشكلة الإسلام والعلمنة . لكن ، ينبغي الاهتمام بهذه المسألة ليس فقط من أجل أهداف جدالية ومحادثات كما هو الحال غالباً ، أو من أجل ممارسة استراتيجية القوة والسيطرة على الآخرين . في الواقع إن هذا ما يحدث في لبنان . ذلك أننا نجد أن أولئك الذين يدعون للعلمنة من أجل تجاوز الروح الطائفية والصراعات الناتجة عنها هم خصوصاً المسيحيون الموارنة . ودعوة كهذه تبدو عندئذ

مشكوكاً فيها قليلاً ، خصوصاً إذا ما علمنا أن الموارنة يحتلون موقعاً في المجتمع اللبناني متفوقاً جداً من الناحية الاقتصادية والثقافية على المسلمين . هذا يعني أن المسلمين ، على عكس الموارنة ، لا يمتلكون الإمكانية الثقافية من أجل إعادة التفكير في الاسلام ضمن توجيه علماني . ينقصهم من أجل القيام بذلك كل الجهاز التصوري ومناهج العمل التي يمكن لها أن تؤدي إلى فكر علماني يختلف عن الظروف الصراعية العمياء التي تمت فيها تجربة كمال أتاتورك (٥) .

هكذا نلاحظ أنه ينبغي الأخذ بعين الاعتبار مسألة الإطار الاجتماعي - الثقافي الذي يمارس فيه تأمل حقيقي وفعال فيما يخص العلمنة . لكي يصبح تأمل كهذا ممكن الوجود في الناحية الاسلامية فإنه يبدو ضرورياً طرح المشكلة بكل أبعادها ، وباستقلال كامل عن استراتيجيات السيطرة التي توجه هذه الفئة أو تلك . ينبغي إذن طرح المشكلة في مكانها المناسب ، أي ضمن إطار الصراع الاجتماعي - السياسي الناشب في كل المجتمعات الاسلامية بين « المحافظين » و « التقدميين » . في كل مكان من هذه المجتمعات نلاحظ تشكل وارتسام هوة كبيرة بين الجناح الناهض الذي يقبل كل الإصلاحات الجزرية ، وجناح آخر يقف في وجه كل تغيير ويرفضه محتجاً بأسباب موصوفة بأنها دينية . هكذا نجد أنفسنا في مواجهة إشكالية عامة لا يمكن للاسلام بعد اليوم أن يتجاهلها أو يخفيها إذا ما أراد أن يستمر في الوجود في مجتمعات دخلت مرحلة التحديث والتغيير .

الحلقة : الأصل التاريخي وعملية التسويغ أو التبرير

لكي نضيء الإشكالية المطروحة (إشكالية العلمنة) ينبغي علينا أن نطرح مسألة الخلافة . صحيح أن هذه المسألة تخص التاريخ ، لكنها أيضاً كانت قد ولدت صراعات ومناقشات ملتهبة التي إذا ما استعدنا قراءتها من وجهة نظر التاريخ النقدي أمكننا طرح العلمنة بشكل جديد ضمن التجربة الإسلامية . فالخلافة تحيلنا إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم « الدولة الاسلامية » . قد يكون هذا التعبير الأخير مدعواً للزوال لأنه يتضمن ، سلفاً ، موقفاً سلبياً من العلمنة . كانت قضية الخلافة قد أثارت محاولة جريئة لعلمة الفكر الاسلامي من قبل المفكر

(٥) لتوضيح موقف أركون أكثر فيما يخص هذه النقطة فإنه ينبغي القول بأن انتفاع الموارنة على الثقافة الغربية من خلال المسيحية كان قد أدى بهم إلى ترسيخ فكرة أن المسيحية قد فصلت الروحي عن الزمني منذ البداية : هذه الفكرة أسطورة ولا تمثل الحقيقة التاريخية . ثم إن الواقع التاريخي والحاضر أيضاً يؤكدان لنا أن الموارنة ليسوا بأكثر علمنة من المسلمين . ينبغي أن نلاحظ أن المسيحية الشرقية ليس لها الموقف نفسه أو التراث نفسه كالمسيحية الغربية فيما يخص مسألة العلمنة . إن العلمنة هي إنجاز غربي مرتبط بالتاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي في فرنسا وإنكلترا ثم في ألمانيا وذلك بدءاً من حركات الإصلاح والنهضة في القرن السادس عشر ثم نتيجة لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وأخيراً الحركة العلمية - الصناعية التي شهدتها القرن التاسع عشر . ولذلك فمتلما يقولون بأنهم متقدمون على المسلمين في هذه الناحية فإنهم يدعون ادعاءً غير صحيح . إن مناقشة مسألة العلمنة كما طرح في لبنان هي جدالية وميسامية وليست مناقشة علمية - ثقافية .

المصري علي عبد الرازق عام ١٩٢٥ . ينبغي مواصلة هذا العمل من جديد وذلك على ضوء الانثروبولوجيا السياسية (*) التي افتتحها جورج بالاندييه . سوف نقدم هنا بعض الإيضاحات المبدئية . هناك ثلاثة مصطلحات ينبغي تفحصها . الأول مصطلح الخليفة الذي يقابله بالفرنسية تماماً كلمة (vicaire) . فالخليفة هو نائب النبي الذي يضمن استمرارية وظائفه . يوجد هنا معنى ألسني أساسي . أما المصطلح الثاني فهو الامام الذي هو ، تعريفاً ، الشخص الذي يقود المؤمنين أثناء الصلاة ويحدد اتجاه مكة ويتقدم عليهم . إنه قائد روحي أيضاً . أما المصطلح الثالث فهو السلطان الذي يعني الشخص الذي يمارس السلطة بالمعنى السياسي الدنيوي . هكذا نلاحظ أن معاني هذه المصطلحات واضحة الاختلاف . إن المصطلحين الأولين يتضمنان مسؤوليات روحية وزمنية في حين أن المصطلح الثالث يعني فقط ممارسة السلطة المكتسبة عن طريق القوة والتي تستمر بفضل القوة . هكذا نكون قد حققنا التمييز ما بين الخلافة والسلطنة اللتين كثيراً ما يخلط بينهما وذلك بسبب أن السلاطين الأتراك كانوا قد ادعوا ميراث الخلافة .

ينبغي وقد وصلنا في الحديث إلى هذه النقطة أن نتجنب خطأ شائعاً ومتشرباً جداً في الأدبيات الاستشراقية ، وعند المسلمين على السواء ، والذي يقول بإن الاسلام لم يعرف أبداً في تاريخه التفريق ما بين الزمني والروحي . هذه فكرة ثابتة منفرسة في نفوس المستشرقين وعند الجمهور الغربي ككل . إذا لم نتخلص فوراً من هذه النظرية فإنني أقول لكم بصراحة إن لقائنا هذا لن يكون له أي معنى .

في الواقع ، كما سنرى بعد قليل ، فالأشياء ليست بسيطة إلى هذا الحد . لقد وجدت سابقاً في المجتمعات المدعوة إسلامية تجارب معقدة يمكن لنا أن نصفها بالعلمانية . لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بلذاتها ، ولم تلق في يوم من الأيام لها نظيراً .

لنعد إلى التاريخ ، إلى ما حدث تاريخياً بالفعل والذي أدى إلى ولادة الخلافة . كان النبي محمد قد مات عام ٦٣٢ م بعد أن عاش عشرين عاماً كاملة مع من حواليا تجربة فريدة كان فيها القائد والموجه . هذه التجربة التي يمكن تسميتها بـ « تجربة مكة والمدينة » انطوت على معطيات من نوع ديني ومعطيات من نوع دنيوي خاصة بأعمال قائد لجماعة محددة في مجتمع محدد . إننا نستخدم قصداً كلمة « تجربة » ، ذلك أن الأمر يتعلق فعلاً بمجموعة من المواقف العملية المحسوسة المعاشة من قبل رجل قائد ضمن جماعة بشرية . هذه المواقف العملية ، والتصرفات الشخصية القيادية ، وسوف نتخذ فيما بعد قيمة مثالية نموذجية ، وسوف يؤثر ذلك على كل الأحداث القادمة .

في عام ٦٣٢ وبعد اختفاء النبي مباشرة ، كان لا بد لمسمة استمرارية التجربة من أن تطرح نفسها . من الذي يستطيع مواصلة التجربة دون نقص أو خور ؟ هكذا طرحت مسألة

الخلافة نفسها . في الواقع ، إن صراعات دموية عديدة سوف تحدث دون انقطاع منذ عام ١٣٢٢ م وحتى تاريخ إلغاء الخلافة ثم السلطنة فيما بعد من قبل أتاتورك عام ١٩٢٢ م .

إن الإشكال النظري الذي طرحته مسألة إعادة إنتاج النموذج (إنتاج التجربة: تجربة مكة والمدينة) لم يحل أبداً في تاريخ الإسلام بالشكل المشروع ومن وجهة نظر تيولوجية . هذا ما يدعونا إلى التأكيد بأن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله كانت سلطة زمنية مضبوطة (أو موجهة) من قبل السيادة الدينية . هذه حقيقة مهمة جداً تعاكس تلك التصورات الكبرى التي رسخت في أذهان الجماعات الإسلامية كلها . هكذا تلاحظون كم هو مهم دور الباحث المحلل للأمور في تعرية الأوهام الباطلة . إننا لا نريد أن نكتب التاريخ على هوانا ، وإنما نريد فقط أن نرى وأن نعرف ماذا حدث بالفعل منذ بدء التجربة التأسيسية وحتى اليوم . أنتم تعلمون أن الأتسنين يتحدثون عادةً عن عملية تفكيك اللغة . بالمقابل فنحن كمؤرخين نستطيع التحدث عن تفكيك التاريخ (تفكيك كتابة التاريخ La déconstruction de l'histoire) . إن هذا المنهج في التحليل يخلصنا بلا ريب من تلك الأوهام الراسخة التي اشتغلت في التاريخ كقوى جبارة ، قوى ذات أثر حقيقي واقعي ، لكنها وهمية في نظر الروح العلمية الباحثة (٩) .

إننا سنحاول - هذا ما نفعله في كل بحثنا - تفكيك مجموعة كبيرة من الوقائع والمفاهيم والتمثيلات والتصورات التي كانت قد فرضت نفسها تدريجياً وكأنها الحقيقة التي لا تناقش . لقد رأى فيها المسلمون السابقون - واللاحقون أيضاً - سلسلة من الأحداث المنسجمة المتناغمة والمعاني والعبر التي تستأهل أن يناضل الإنسان من أجلها بل وأن يموت في سبيلها . لنلاحظ فوراً أن هذه الظاهرة ليست خاصة بالإسلام فحسب ، وإنما نجدها في أماكن أخرى وفي كل المجتمعات البشرية . هكذا نجد أنفسنا اليوم كمؤرخين أمام مسألة إعادة النظر في الذات ، أمام مهمة تشريح الوعي الجماعي لكي نستطيع الإجابة عن هذا السؤال الضخم الذي يتحدى المؤرخ - الفيلسوف وهو :

مالذي حدث بالضبط حتى وصلنا إلى هنا ؟

أي ما الذي حدث بالضبط حتى تشكلت في الذاكرة الجماعية (في الوعي الجماعي) هذه الصورة المثالية اللاتاريخية للتاريخ الاسلامي ؟

كان المؤرخون السابقون والفقهاء التيولوجيون قد نسجوا حكاية سلسلة للاحداث التي جرت منذ وفاة النبي مؤكدين على شرعية الخليفة الذي كان عليه أن يتحمل مسؤوليات النبي .

(٩) يُفرّق أركون هنا بين الأسطورة والتاريخ ، وعلى عكس الوضعيين المتطرفين الذين لا يأخذون بعين الاعتبار إلا الوقائع الشابتة والاحداث الفعلية الجارية ، فإنه يولي أهمية كبرى للأسطورة في دراسة التاريخ . كان الفكر الانتروبولوجي الحديث قد ركز كثيراً على أهمية التصورات والخيالات المحركة والمحيطة للبشر والجماعات ودمج كل ذلك ضمن منهجيته . هذا ما يرفض المستشرقون القلوجيون أن يأخذوه بعين الاعتبار حتى الآن .

هذا هو الاعتقاد السائد الذي فرض نفسه في حين أننا نجد تاريخياً أن الخلافة ، بعد ٦٦١ م ، كانت قد اكتسبت سلطتها فعلياً وبالقوة على أرض الواقع وليس قانونياً أو شرعياً (Un pouvoir du fait et non pas du droit).

فسلطة الخلفاء السنة تماماً كما الخلفاء الشيعة كان لها دائماً من يناقضها ويحتج عليها . إنها إذن خلافة زمنية صرفة كما كان قد بين ذلك على عبد الرازق في كتابه المشهور « الإسلام وأصول الحكم » . كان هذا المؤلف قد استعرض عدداً كبيراً من الوثائق التاريخية القديمة جداً . لكن بسبب أن تعرض للتبولوجيا الرسمية السائدة ، فإن « زندقته » قد أدينّت ، وكتابه قد حُرِّق ، وشخصه طُورِدَ .

ما هي إذن الحقيقة التاريخية بخصوص هذا الموضوع ضمن حدود إمكانية الوصول إليها ؟ إنها تتركّز في أن النبي قد عرف أربعة خلفاء حكموا في المدينة من سنة ٦٣٢ م إلى سنة ٦٦١ م .

هؤلاء الخلفاء هم : أبو بكر (٦٣٢ - ٦٣٤) ، عمر (٦٣٤ - ٦٤٤) عثمان (٦٤٤ - ٦٥٦) وعلي (٦٥٦ - ٦٦١) . ثلاثة من هؤلاء الخلفاء ماتوا قتلًا . إن القتل في نظر عالم الاجتماع هو فعل ذو دلالة بالغة . أما فيما يخص التبولوجي فإنه حدث عابر من حوادث التاريخ سببه أناس أشرار خرجوا عن طريق الحق ، طريق الله . كل الكتابات التاريخية الارثوذكسية تعطي صورة نموزجية ومثالية عن الخلفاء الأربعة الأول . إنها لا تقدم إطلاقاً أي تحليل سوسيولوجي - تاريخي للأحداث .

طبعاً للتراث المتواتر ، فإن الخلفاء الأربعة الأول كانوا قد انتخبوا من قبل أصحاب النبي مباشرة . لكن ، من الصعب أن نعرف تاريخياً كيف حدثت الأمور بالفعل . ينبغي بالتأكيد دراسة آليات الوصول الى السلطة في المجتمع العربي للقرن السابع الميلادي ، وذلك بالتركيز على مسألة العصبيات القبلية . كانت هذه العصبيات قد لعبت دوراً كبيراً في الوصول إلى السلطة وممارستها . إن النبي نفسه ينتمي إلى عائلة محددة هي بنو هاشم أحد أفخاذ قبيلة قريش المشهورة . ونحن نعلم أن دعوته وتبشيريه كانا قد لقيتا معارضة العائلة المنافسة وهي بنو سفيان التي كانت تمارس السلطة آنذاك في مكة . وعندما طرحت مسألة الخلافة بعد وفاة النبي كان كلٌّ من الفخّلين موجوداً على الساحة ومستعداً لخوض الصراع . كل التاريخ المتولد فيما بعد يحمل سمات هذه المنافسة الأولية ، وصولاً إلى المنافسة التي لا تزال مستمرة حتى اليوم بين السنيين والشيعة . سوف نعود إلى ذلك فيما بعد .

لكن الصورة تتعقد أكثر فأكثر بدخول عامل ثالث في الصراع هو الأنصار الذين احتضنوا النبي في المدينة عندما جاءهم لاجئاً . هؤلاء الأنصار ينتمون إلى قبيلة أخرى ، ولهم طموحاتهم السلطوية أيضاً . إننا لا نستطيع أن نخفي إلى الأبد هذه الحقائق السوسيولوجية - التاريخية التي ضمنها أو ضدها سوف تنشأ الفكرة الإسلامية طريقها . هنا وضمن مسرح معقد كهذا ، كانت مسألة الخلافة قد طرحت نفسها وحُلّت بشكل أو بآخر (كمحصلة للقوى المتصارعة) . عبر كل هذه الصراعات أخذت فكرة ضرورة وجود القائد المُلهم ، الذي يقف

فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها أيضاً . لكن ، في الوقت الذي كانت تنشئ فيه طريقها ، كان عليها أن تتعامل مع مختلف أطراف الصراع ، أي مختلف القوى الاجتماعية - القبلية الموجودة على الساحة . خلال ثلاثين عاماً حدثت صراعات ترجمت أحياناً على صورة القتل (من عام ٦٣٢ - ٦٦١ م) .

لكن هذا كله لم يمنع الفكرة الإسلامية من أن تنشئ طريقها وتفرض نفسها مستندةً بشكل أو بآخر على الظاهرة القرآنية . منذ عام ٦٦١ ، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة حصول ما سَمَّاه المسلمون الفتنة الكبرى أو الانشقاق الأكبر . يعترف الجميع بهذا الانشقاق ، السنيون كما الشيعة . كان معاوية الذي ينتمي تاريخياً إلى العائلة المنافسة لعائلة النبي قد اغتصب السلطة بالقوة والدهاء . لقد استطاع أن يحذف علياً الذي سقط قتيلاً من ساحة الصراع . وحذف بالتالي آخر ممثل لعائلة النبي . كان معاوية في الأصل حاكماً لسوريا التي فتحت عام ٦٣٦ م ، وقد نقل مركز السلطة من المدينة إلى دمشق . يعتبر هذا العمل ذا دلالة بالغة ، كما لو أن البابا مثلاً قد نقل البابوية من روما إلى تورين . وهكذا وصلت السلالة الأموية إلى الحكم واستمرت قرابة القرن ، أي حتى عام ٧٥٠ م . كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملاً واقعياً لا علاقة له بأي شرعية غير شرعية القوة .

على الرغم من كل الذي قلناه ، فإنه ينبغي ملاحظة أن هذه المرحلة الأساسية من التاريخ الإسلامي هي مرحلة تصعب كثيراً معرفتها بدقة

إن ما قلناه لا يهدف إلى حسم الموضوع نهائياً . ذلك أن الوثائق التاريخية التي وصلتنا كانت قد كتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل ، وضمن منظور التبرير أو التسويغ . والأمور يتعلق فعلاً بأيدولوجيا كاملة كبرى للتبرير وللتسويغ . وَضَع دعائم هذه الأيدولوجيا في المرحلة الأولى الأمويون ثم تلاهم العباسيون بعد ذلك على الحظ نفسه .

لنلاحظ هنا أن الاستشراق التقليدي لم يُبرز أبداً إلى دائرة الضوء هذا المفهوم (مفهوم أيدولوجيا التبرير) المضاد للشرعية الحقيقية التي لم يُنخَّ لها الوجود أبداً . هنا يكمن كل الفرق ما بين التاريخ التفكيكي أو التحليلي الذي نقوم به والتاريخ المروي التقليدي الذي يكتب بترجمة النصوص والوقائع القديمة دون محاولة كشف أو تعرية مضموناتها الأيدولوجية ، الحادثة والتكرية . فالشر يستطيعون أن يعيشوا زمناً طويلاً ضمن سياج « المعرفة الخاطئة » كما كان يردد غاستون باشلار (*) . وعلى غرار هذه المقولة يمكن تبين كيف أن الوعي الإسلامي قد خضع لهذه الأيدولوجيا التبريرية الكبرى وانغمس بها كلياً . هذه الأيدولوجيا التي رُسخت عن طريق الكتابة والنقل والتكرار جيلاً بعد جيل ، وَقُلِّمَتْ وكُنَّها « التراث الحي » . إنها في الواقع حية وبشكل فعال وصارخ في نفوس الجماهير ، ذلك لأن السلطة الرسمية قد حرصت منذ البداية

(*) ولكن باشلار يضيف قائلاً : من أجل توسيع المعرفة الصحيحة ينبغي هدم للمعرفة الخاطئة من الأساس .

على ألا تنقل إلا هذه النسخة من التراث . هذا ما كانت قد بيّته الدراسة التاريخية لعملية الإسناد المستخدم في الحديث النبوي (**) .

النظرية الشيعة للسلطة

سوف نتحدث الآن عن مصطلح « الإمام » المشار أنفاً . لكن ، قبل القيام بذلك ينبغي تقديم بعض الإيضاحات الأولى . في النقاش الذي دار حول خلافة النبي كان هناك طرف يمثل عائلة النبي نفسه . كان هؤلاء مُعَيَّنِينَ بتلك العصبية غير المشروطة التي تقتضي بأن « ينصر الأخ أخاه ظالماً كان أو مظلوماً » كما يقول المثل العربي . نجد أنفسنا هنا أمام مسألة تخص علم البسيكولوجيا التاريخية التي يجهلها التاريخ الوضعي الذي لا يهتم إلا بتجميع الوقائع الشابتة . فالبسيكولوجيا التاريخية تعلمنا أن هنالك تاريخاً للوعي ، وتشكلاً تدريجياً له وأن هذا شيء ينبغي أن يشغل المؤرخ الحديث ويدخل في دائرة اهتماماته . ضمن هذا المنظور راحت الفكرة الإسلامية تنغرس في النفوس مستندة في ذلك إلى الظاهرة القرآنية المعتبرة كظاهرة للوعي . نقول ذلك دون أن ندخل في مناهات التبولجيا ، ودون أن نعتبر القرآن كلاماً آتياً من فوق ، وإنما فقط كحدث واقعي تماماً كوقائع الفيزياء والبيولوجيا التي يتكلم عنها العلماء . إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاص له ماديته وبنيته التي يمكن لباحث الأنسنيات أن يكتشف فيها أسلوباً خاصاً في تشكيل المعنى وإنتاجه . ما ينبغي أن يشغلنا هنا هو معرفة كيفية تشكل هذه الآلية المنتجة للمعنى في القرآن وفي اللغة العربية ، وكيفية اشتغالها وانغراسها في وعي الملايين لكي تنتج فيها بعد الفكرة الإسلامية (الإسلام) .

وُجِدَتْ إذن جماعة في المدينة تدافع عن مفهوم الخلافة الشرعية . أي الخلافة التي تتجاوز في أسسها الروابط الدموية وكل الروابط القبلية ، خلافة تربية إذا صح التعبير ، خلافة متعالية تشير إلى الله الواحد الذي يشغل الخطاب القرآني كله وبكثافة هائلة .

هذه الجماعة - وقد يبدو ذلك مستغرباً أو متناقضاً - هي عائلة النبي نفسه . وهذه الشرعية سوف تتمحور حول شخصية علي ابن عم محمد وزوج بنته فاطمة . هذا ما نلاحظه في التراث . لكن ، يصعب علينا أن نحدد تاريخياً اللحظة الزمنية التي انبثقت فيها أفكار كهذه ، وكيف تطورت وركزت على فكرة الخلافة الشرعية ذات الأصل الروحي أو الديني . في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري راحت فكرة الشرعية تكتسب وجودها النظري وبلورتها العلمية تحت اسم النظرية الشيعة للخلافة . وسوف ترسخ هذه الفكرة ضد الاضطهاد الأموي للهاشميين وبسببه ، هذا الاضطهاد الذي سילاقق باستمرار أنصار علي . سيتحول هذا الاضطهاد إلى مجاز مرعبة كان التاريخ السني قد مرّرها قليلاً أو كثيراً تحت الصمت . في حين راح التاريخ الشيعي يضمخها مولداً بذلك وعياً عذابياً كبيراً . ينبغي أن نؤكد فعلاً على الرهان

(**) يشير أركون هنا إلى دراسات العالم الألباني جوزيف فان هيس .

الكبير لهذه الأحداث . رهان حاسم بالقياس للوعي الإسلامي المتخبط في هذا التاريخ . كان من نتائج هذه المجازر الكبرى التي حلت بأنصار علي القضاء على فكرة الإمامة - الامام هو الوارث الروحي للنبي - وبالتالي الحذف الكامل لمجموعة من الشهادات ذات الأهمية القصوى ، وخصوصاً الشهادات المتعلقة بالفترة التأسيسية الأولى للإسلام أي لفترة العشرين عاماً التي قضاها النبي في التبشير والدعوة والتعليم والسلوك .

إن العقل التدبيري للدولة (La raison d'Etat) بكل عنفه ومقتضياته القاسية التي لا ترحم راح بخلف بضربة واحدة تجارب وشهادات ذات قيمة روحية لا تقدر بثمن . الشيء الأسوأ من ذلك هو أن هذا العقل السياسي التدبيري راح يركب من عنده وحسب مصلحته شهادات أخرى تحصى تشكيل القرآن مما أدى إلى نتائج خطيرة جداً . ذلك أن هذه العملية راحت تشكل البنى العقلية والتصورية التي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا . هذا هو الرهان الذي يحيط بكل تلك القصة (قصة الخلافة) . ينبغي ألا تغيب عن وعينا هذه النقطة الحاسمة .

هكذا نرى ضمن أي إطار راحت مشكلة الخلافة تأخذ أبعادها . فالسلطة التي منظرها تاريخياً في القرن السادس عشر على يد الأتراك سوف تكون ذروة الخاتمة لهذا المسلسل (هذه المغامرة) السياسي الذي لم يكن إلا اقتناصاً مستمراً للسلطة ضمن إطار من التخصس والتعبير « الديني » . هكذا شاءت المصادفة أن تستولي السلطة السياسية على السلطة الدينية (الروحية) دون أن يتركز عملها هذا على أية أسس، أو على أي نص أو أي فكر نظري أوتولوجي . إذاً كان هنالك فعلاً تمازجاً ما بين « الروحي » و « الزماني » فذلك عائد إلى أن تاريخ الخلافة مندرج زمينياً في مشاخ عفتي قروسي حيث لم تكن الأطر الزمانية - المكانية للتصور والفهم والإدراك بقيادة على التمييز بينهما . إننا نعلم أن هذا التمييز - بين الروحي والزماني - لم يتحقق كلياً في يوم من الأيام وأن تداعيلها لا يزال مستمراً حتى في بلد ذي تراث علماني عريق كفرنسا . إن التولوجيا الرسمية في الإسلام لم تفعل إلا أنها أنجزت تصوراً مسبقاً للأمور (A priori) . هنا يكمن الرهان الأساسي للموضوع (موضوع العلمنة) ، ولا بد من رفض كل التصورات التولوجية من أجل دراسة المسألة دراسة سوسيولوجية - تاريخية كما سنحاول الآن .

لنعد إلى الفتنة الكبرى التي حصلت عام ٦٦١ والتي أدت إلى ولادة فروع مختلفة للإسلام . كانت مسألة السلطة هي النقطة المحورية التي مستحس حولها الأمور ، وبناء عليها فسوف تتطور الخلافات الاجتماعية - الدينية وتترسّخ .

ينبغي التمييز ، بشكل عام ، بين ثلاثة اتجاهات . الاتجاه الأساسي هو ما يدعى عادة بالنسبي الذي يجمع اليوم الأغلبية العظمى من المسلمين . دعي هذا الاتجاه بهذا الاسم لأنه يدعي احتكار « الأرثوذكسية »، أي السنة التي تعني التراث «الحق» للنبي . تنطوي هذه التسمية على تغليب السنة وتفضيلهم على غيرهم . في الواقع إن السنين أنفسهم هم الذين كانوا قد اخترعوا

هذه التسمية وخلعوها على أنفسهم من أجل إبعاد خصومهم وتسهيلهم مسبقاً . يمكن قول الشيء نفسه فيما يخص الشيعة . تعني هذه الكلمة في الأصل الأنصار أو التابع . وهي تشير إلى اتباع عليّ الذين رفضوا الإجماع . إنهم إذن « أهل الرفض » كما سيدعوهم السنيون فيما بعد . والشيعة تعامل السنة بالطريقة نفسها ، وترد عليها بالاسلوب ذاته ، ذلك أن التسمية التي اختاروها لأنفسهم أخذت تعني فيما بعد « أولئك الذين يتلفظون بالكلام المعصوم ، ويتسبون انتساباً خالصاً لكلام الله وللعادل » . (أهل العصمة والعدالة) . يلاحظ هنا الفرق ما بين المعنى الأصلي (الايتمولوجي) والمعنى الايديولوجي (التبولجي) في كلتا الحالتين . لكن تسمية الشيعة بهذا المعنى قد نجحت وجرت عليها الرقابة في كل العالم السني من فاس إلى بغداد . هذه الرقابة التي تستند على الايديولوجيا الكبرى للتبرير التي اخترعها الأمويون كما ذكرنا .

إن النقاش لا يزال مستمراً بين الشيعة والسنة بالطريقة نفسها كما كان عليه الحال في العصور الوسطى وحتى يومنا هذا (*) .

هناك اتجاه ثالث ، أو جماعة ثالثة تُدعى الخوارج . ألحق بهذه التسمية صفة سلبية وأعطيت معنى الزندقة . أصبحت تعني في رأي السنة : « أولئك الذين خرجوا عن الأمة وتركوا الجماعة » .

نلاحظ هذا الوضع جلياً في جماعة المرابطين في الجزائر الذين تركوا الأمة ونفوا أنفسهم إلى أعماق الصحارى على بعد ٦٠٠ كم من الجزائر العاصمة وذلك منذ القرن التاسع الميلادي . ومجموع الجزائريين يعتبرونهم « هراقة » . لكن ، إذا ما نظرنا للأمور من وجهة نظر تاريخية وحتى تيولوجية ، فمن ذا الذي يستطيع أن يثبت ذلك أو يؤكد ؟ إننا نعلم أن كلمة الخوارج كانت قد حُرِّفت عن معناها الأصلي من قبل الأرثوذكسية السنية لكي تأخذ معنى سلبياً ، معني ترك الإجماع والأمة . في الواقع إن المعنى الأصلي للكلمة (أو المعنى البدوي لها) هو فعلاً الخروج ، لكن ليس الخروج عن الأمة وإنما الخروج إلى ساحة القتال للجهاد في سبيل الله . هكذا تلاحظون أن الأمر قد اختلف جداً !

تقدم لنا هذه الأمثلة السابقة نموذجاً حياً وصارخاً على ما كنا قد دعونا به بالمحاكمة الايديولوجية ، أو باليديولوجيا للتبرير . هكذا يتبين لنا كيف أغلق الاسلام الرسمي نفسه في تحديدات دوجمائية قاسية لا تناقش ، وكيف أصبح عليها صفة الحقائق التيولوجية الخالصة ، في حين أن الأمر يتعلق كلياً بصراعات وخلافات سوسيلوجية - ثقافية ، ويتنافس على اقتناص السلطة وممارستها .

ينبغي علينا اليوم أن نفكك الارثوذكسية المغلقة من الداخل . ولن يتم ذلك إلا ببحث تاريخي محرر يمكن له وحده أن يوصلنا إلى أبواب العلمنة في الإسلام . وقبل اختتام هذه اللوحة

(*) للمزيد من التوسع حول المناقشة الشيعة / السنة انظر بحث اركون : « نحو توحيد الوعي العربي - الاسلامي » الموجود في هذا الكتاب .

التاريخية ينبغي الإشارة إلى أن السلالة العباسية كانت قد حلت محل الأمويين بدءاً من عام ٧٥٠ م واستمرت حتى عام ١٢٥٨. يعود اسم هذه السلالة إلى العباس، عم النبي. هكذا انتقلت عائلة النبي من الأمويين وأخذت دفعة القيادة. لكن أخذهم السلطة مشابه للطريقة التي أتبعها الأمويون من قبل. راح العباسيون يضيفون بعض عناصر النظرية الشيعية إلى ايدئولوجيتهم. لكن، سوف ينهض بالفكرة الإسلامية وينشرها عندئذ أقوامٌ ومجتمعات تتجاوز الجزيرة العربية. كان العباسيون قد اكتسبوا أنصارهم في إيران ثم حولوا العاصمة بعد انتصارهم إلى بغداد. عندها بلغت الحضارة العربية - الإسلامية ذروتها فعلاً.

في عام ١٢٥٨ م افتتحت بغداد من قبل المغول مما أدى إلى نهاية سلطة خلفاء بني العباس. في الواقع، إن الخلافة العباسية كانت قد أصبحت وهمية إلى حد كبير بدءاً من القرن التاسع الميلادي. راحت السلطة تمارس فعلياً من قبل أمراء متعددين وصلوا إليها عن طريق القوة، تماماً كما حدث في السابق. ولم يكن لسلطتهم أية علاقة بالإطار الإسلامي للسلطة أو بنظرية التبرير أو التسويغ. هكذا كانت الحالة في مختلف بقاع العالم الإسلامي آنذاك، أي في المجتمعات التي يطبق فيها الدين الإسلامي، دين الأغلبية الساحقة. وهكذا يستمر الناس يرددون كالببغاوات أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دينٌ ودنيا. إن هذا ليس صحيحاً أبداً وليس مقبولاً علمياً اللهم إلا إذا قبل المؤرخ الخاضع للروح التقليدية الإسلامية المهمة التي تغطي عليها الأدبيات والتصورات البدعية.

بعد المغول تأتي موجتان متعاقبتان من الأتراك. الموجة الأولى ترد من آسيا الوسطى في القرن الحادي عشر الميلادي. وهؤلاء هم الأتراك السلجوقيون الذين وقفوا في وجه الحملات الصليبية الأولى. ثم ترد الموجة الثانية في القرن السادس عشر، وهؤلاء هم الأتراك العثمانيون الذين وقفوا أيضاً في وجه الهجوم المتزايدة للغرب في حوض البحر المتوسط وفي المغرب. عندها أخذت سلطة العثمانيين تمتد لكي تشمل كل إفريقيا الشمالية من مصر إلى المغرب، بطريقة عسكرية وحسب الظروف.

فيما يخص المغرب راحت سلالات مختلفة تنبثق عن طريق القوة هنا وهناك منذ نهاية الأمويين إما من أجل تحجّب الاضطهاد، وإما من أجل تأكيد شخصيتها المحلية. هكذا راح الإدريسيون في المغرب ينسبون أنفسهم إلى الشرعية النبوية. ثم نشهد بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي بروز القوى القبلية المحلية - أي البربر - الذين سيولون سلالات حاكمة جديدة في فاس ومراكش وتلمسان وقیروان. كل هذه السلالات تدعي حماية الإسلام وتشير إليه من أجل تثبيت قواعد حكمها. ذلك أن الإسلام كان قد أصبح المرجع الذي لا بد منه من أجل كل تسويغ سياسي. لكن السلطة الحقيقية لهذه السلالات لم تتجاوز العواصم لكي تشمل مختلف أنحاء البلاد. عل هذا الشكل راحت فكرة السلالة الحاكمة باسم الإسلام تترسخ في هذه المناطق. فكرة وهمية لا أساس لها في الحقيقة لكن هذا لم يمنعها من أن تستمر حتى يومنا هذا في المغرب.

النص القرآني : كيفية جمعه وإعادة قراءته

ينبغي العودة إلى هذه النقطة الأساسية التي أثرت بشكل حاسم على مسار الأحداث التي جاءت فيما بعد . حسب الرواية الرسمية لطريقة التشكيل (تشكل سور القرآن في مصحف) المعترف بها من قبل الجميع ، السنة كما الشيعة والتي تهيمن بمصادقتها على الكل ، فالنبي كان قد تكلم خلال عشرين عاماً بطريقتين مختلفتين متميزتين . في الحالة الأولى كان يتكلم بصفته مبعوثاً من قبل الله وعملاً بمهمة عاجلة ونتج عن ذلك القرآن . وأما في الحالة الثانية فقد تكلم بصفته الشخصية كقائد ملهم مما أنتج ما يسمى بالحديث النبوي الذي ينطوي على تعاليم النبي . عندما ينقل محمد سورة قرآنية فإنه عندئذٍ ليس إلا أداة بحثة للتوصيل والنقل دون أي تدخل شخصي . إنه فقط يتلفظ بكلام الله . وهو إذن الناطق بكلام الله في اللغة العربية . كان هناك شهود وصحابة يحسبون به أثناء ذلك ، وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة بعد الأخرى . يطيب للتراث المنقول أن يذكر أنه في حالات معينة فإن بعض السور كان قد سُجِّلَ كتابةً فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة ، الخ . . واستمر هذا العمل عشرين عاماً .

كان طبعاً ، بعد وفاة النبي ، أن تُطرح مسألة جمع هذه السور في كل متكامل . ذلك أن زمن الفتح قد ابتدأ وأصبح الصحابة يتبعثرون في الأمصار . فكر الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها ، وتم بذلك تشكيل أول مصحف (مصحف في حالته البدائية) وقد وضع هذا المصحف عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي . هذه السور القرآنية سوف تُستخدم مباشرة بصيغ جدالية هدفها الصراع على السلطة السياسية . هذا ما يمكن أن نستشفه مما تسرّب من التراث المنقول على الرغم من الرقابة الصارمة التي أحيط بها هذا التراث .

راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قراراً نهائياً بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقاً والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول . أدى هذا التجميع عام ٦٥٦ م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائياً بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحى إلى محمد . رفض الخلفاء اللاحقون كل الشهادات الأخرى التي تريد تأكيد نفسها (مصادقتها) مما أدى إلى استحالة أي تعديل ممكن للنص المشكل في ظل عثمان .

هذه هي رواية التراث ، وهذه هي الرواية التي تمثل اليوم الموقف الإسلامي العام والتي لها قوة المسلّمة التي لا تناقش ولا تمس . لنعيد صياغة هذه الرواية مرة أخرى : كل كلام الله الموحى به إلى محمد كان قد نقل بصديق وإخلاص كامل ثم حُفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي .

هذه هي المقولة الرسمية التي لا يسمح لأحد من البشر أن يوجه إليها أدنى ذرة من الشك . وليس المسلمون بحاجة إلى جهاز ديني أعلى للحفاظ على هذه المقولة ، وإنما يكفي أن يمثلها الوعي الجماعي الجبار ويكتفيها هذا الإجماع (إجماع الأمة) المتشكل خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام لكي تصبح حقيقة مطلقة . فهذا الإجماع - إجماع الأمة سنة وشيعة - قوي لدرجة أن من يتصدى له فسوف يعرض نفسه لعقاب الجسد الاجتماعي بأسره . هنا تكمن المشكلة القصوى . هنا الأمر العظيم المحير . إن المسألة ليست مسألة حرية أو ديمقراطية خاصة بالإسلام كإسلام ، أبداً ، أبداً . وإنما هي مشكلة كيفية اشتغال آلية مجتمع بأسره . وحتى القادة السياسيون لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً على فرض أنهم يعون المسألة . لأنهم إذا ما تعرضوا بالشك لهذه المقولات المطلقة فسوف ينالهم عقاب الجمهور مهما تكن رتبهم القيادية .

هنا نستطيع أن نفهم ما هو معنى كلمة مجتمع ، وما تمثله هذه الكلمة من قوة وجبروت . هذا المجتمع الذي يتكلم خطاباً واحداً محدداً ، وليس أي خطاب آخر ، ثم يضع الحدود التي لا يمكن لأحد من البشر أن يتجاوزها . كيف يمكن تفسير هذه المسألة في الحالة الراهنة ؟

يمكن بالتأكيد الإشارة إلى الحالة الصعبة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية في مواجهة الغرب منذ أكثر من قرن من الزمن . لكن هذه الحالة قد تحولت كما تعلمون إلى نوع من الحاجة التسوية والتبريرية . يمثل الإسلام في هذه الحالة نوعاً من « الملجأ » والملاذ للمجتمعات الإسلامية التي تريد أن تحفظ هويتها في مواجهة الغرب الحديث ، الجبار تكنولوجياً وحضارياً . إذا ما فقد المسلمون ملجأ كهذا ، فلن يعود هناك أي عامل محرضي مشر لحساس الجماهير والجسم الاجتماعي ككل (le corps social) . لهذا السبب نجد المثقفين المسلمين يمارسون الرقابة على أنفسهم ويتعمنون عن الخوف في هذه المسائل الحساسة التي يعتبرونها سابقة لأوانها . إنهم يعتقدون أن معالجة تاريخية - نقدية كالتى نقوم بها لتحلحل التضامن المجتمعي وتبرزه ، مما يؤدي إلى ردّة فعل من قبل هذا المجتمع الذي سيرد بعنف على كل محاولة من هذا النوع . هذه هي الحالة التي نعيشها اليوم . إنها ، كما نلاحظون ، مؤسفة ، لكنها في الوقت ذاته مفهومة .

لكن ينبغي ألا تفهموا من كل ما قلته سابقاً أنه لم توجد أية معارضة داخلية في الإسلام كذلك التي حصلت في أوروبا بدءاً من عصر النهضة . في الواقع ، إن القرون الهجرية الأولى كانت قد شهدت معارضات واحتجاجات وصلت حتى إلى مسألة تشكل النص القرآني . يمكن أن نضرب مثلاً على ذلك اثنين من القضاة اللذين اذانتها السلطة العباسية في القرن الرابع الهجري لأنها احتجاً على بعض قراءات النص الرسمي المشكل (بعض القراءات فقط) . ينبغي أن نشير أيضاً إلى كل تلك الحركة الفلسفية ذات النزعة النقدية ، وكل الحركات الموصوفة بالزندقة التي كانت السلطة الرسمية تراقبها بحذر وتصفّيها جسدياً إذا لزم الأمر ، كما كانت تفعل الكنيسة المسيحية فيما يخص معارضتها في الفترة ذاتها .

راحت حركات الاحتجاج هذه ، بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي ، تختنق وتضمحل تدريجياً في أرض الإسلام ، لكي تختفي نهائياً فيما بعد . يرى الأجانب في ذلك ظاهرة ديمقراطية

خاصة بالإسلام كإسلام ، وأن الإسلام لا يسمح أبداً بالفكر الحر ، الخ . . .

يكبر بعضهم هذه المقولة حتى اليوم . لكي نرد على ذلك ينبغي أن نراقب جيداً ما حدث فعلياً على أرضية هذه المجتمعات الموصوفة بالاسلامية .

في الواقع أنه بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي فأشياء كثيرة قد ابتدأت في التغير . هناك أولاً تحويل الخطوط التجارية والاقتصادية الكبرى عن منطقة الإسلام المتوسطي وذلك بسبب الحروب الصليبية . ازدادت هذه الحالة خطورة فيما بعد . هناك ثانياً ظاهرة المغول والترك اللذان يمثلان إسلاماً بدوياً راح يضغط بشدة على إسلام مدني وصل الى حد الارستقراطية . عندئذ اهتزت السلطة الخليفية . هكذا استيقظ فجأة العالم الريفي البدوي الذي كان مُستعبداً ومُتجاهلاً ، لكي يعود إلى قيمه العتيقة الحية دائماً والسابقة زمنياً على الإسلام . كيف يمكن ، والحالة هذه ، أن تظهر الاحتجاجات ضد النص القرآني المشكّل رسمياً ؟

فمسألة تيولوجية كهذه لا نهم إلا قلة قليلة من العلماء . هكذا ابتدأ الرجوع ، كما قلنا ، بدءاً من القرن الثاني عشر إلى الاسلام الريفي الذي لا يتيح طرح أية مشكلة من هذا النوع .

ابتدأت هذه المشكلة تطرح نفسها وتلحّ بأهميتها منذ فترة قريبة . يعود ذلك إلى انتشار التعليم وذهاب آلاف الشباب إلى الجامعات . هؤلاء الشباب الذين يتعلمون ويبحثون ويطرحون الأسئلة ويواجهون جميع المشاكل التي طرحت وعيشت في القرون الهجرية الأربعة الأولى . لكنهم عندما يبحثون عن أجوبة حقيقية على تلك المشاكل يصطدمون بفراغ نظري (أو تنظيري) شامل وعميق . ففي الواقع ، لم يُنجز أي شيء على هذا المستوى منذ القرن الثاني عشر الميلادي وحتى يومنا هذا . وعندما يريد مسلمٌ معاصر أن يستفسر عن فكرة أو مشكلة من هذا النوع فإنه مضطر إلى الرجوع إلى الكتب التي ألّفت في القرن الثامن والتاسع الميلادي (الرابع والخامس الهجري) ! هذه هي الحال السائدة الآن .

ضمن هذه الظروف المذكورة ينبغي أن تطرح المسائل التيولوجية الاسلامية كافة . وهي إذ ذاك تطرح في مناخ ثقافي مختلف جداً عن مناخ الاسلام الكلاسيكي ومناخ الثقافة الحديثة . ينبغي القيام بنقد شديد لمفهوم الحداثة قبل الشروع بأي تأمل جديد حول التيولوجيا الاسلامية . ذلك أن الحداثة تحمل في طياتها كل شيء ، ولذا ينبغي تقديدها وتمحيصها قبل استخدامها .

لنذكر الآن المهام العاجلة التي تتطلبها أية مراجعة نقدية للنص القرآني . ينبغي أولاً إعادة كتابة قصّة تشكل هذا النص بشكل جديد كلياً . أي نقد القصة الرسمية للشكل التي رسخها التراث المنقول نقداً جنرياً . هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التي أتت لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شيعي أم خراجي أم سني . هكذا نتجنّب كلّ حذف تيولوجي لطرف ضد آخر . المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة . بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق ، وإنما أيضاً محاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود كوثائق

البحر الميت التي اكتشفت مؤخراً . يفيدنا في ذلك أيضاً سَبر المكتبات الخاصة عند دروز سوريا أو إسماعيلية الهند أو زيدية اليمن أو علوية المغرب . يوجد هناك ، في تلك المكتبات القصية ، وثائق ناثمة ، متمنعة ، مغفلة عليها بالرتاج . الشيء الوحيد الذي يُعزِّزنا في عدم إمكانية الوصول إليها الآن هو معرفتنا بأنها محروسة جيداً !

هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد . وكما حدث للأناجيل والتوراة - إعادة قراءة سيميائية أُنسية للنص القرآني . إن المنهج الألسني ، رغم غلاته وفنل أسلوبيه ، يمكنه أن يُحرِّرنا من تلك الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا البسيكولوجية بتلك النصوص . علاقة منغوسة منذ الطفولة . عندها نستطيع إقامة علائق طبيعية يمكننا من دراستها والتأمل فيها بحرية . إن قراءة كهذه للقرآن تنبئ اليوم عملاً شديداً الأهمية ، ولكن للأسف فإنه ينقصنا العدد الكافي من العُمال الباحثين .

انثاق العلمنة وإلحاحها

حان الوقت الآن لكي نعمّق قليلاً مفهوم العلمنة ، هذا المفهوم الذي أشرناه على مدار الحديث دون مناقشة أو تمحيص . سوف يتيح لنا ذلك أن نفهم جيداً العرض التاريخي السابق وسيؤدّي بنا إلى اقتراح ممارسة علمانية للإسلام .

حسب الايتمولوجيا (علم أصول الكلمات) فإن كلمة Laïcos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين ، أي بعيداً عن تدخّلهم في حياته . في لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن Laïcus تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين . نلاحظ استمرارية المعنى تمتدّ من اليونان إلى اللاتين في القرون الوسطى . وهكذا يحصل التمييز ما بين الشعب الذي يعيش حياته الخاصة بكل معطياتها وبين رجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها regular بطريقة ما . لتوضح الأمور جيداً . إن الشعب في الوسط الاغريقي أو اللاتيني القروسطي الغربي مكوّن أساساً من العالم الزراعي وأوساط الحرفيين والناس العاديين في المدن . كل هؤلاء ، في الواقع ، كانوا في خدمة رجال الدين Les clercs . تعني برجال الدين كل الذين كانوا يمتلكون سلطة معينة ، سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية .

يوجد إذن تناقض ما بين الأغلبية الساحقة عديداً التي لا تستخدم الكتابة ولكن ، التي لها ثقافتها الشفهية ، وبين الأقلية التي تستخدم الكتابة بشكل منتظم . هذه الكتابة هي التي تتيح لرجال الدين امتلاك سلطة حقيقية ، أي سلطة الهيمنة والتدخل في حياة الشعب . إن الكتابة وتنبئ لم تكن تعني فقط المقدرة على الكتابة (أو معرفة الكتابة) ، ولم تكن فقط امتيازاً ثقافياً ، وإنما كانت تنطوي أيضاً على بعد سحري وديني ومقدس . رجل الدين كان يمثل إذن قوة ضخمة عظيمة تتجاوز مجرد لعبة الكتابة . إنه يستطيع أن يرى المريض مثلاً ، أو أن يميت في بعض الحالات ، ثم هو يُخلع التقديس على الآخرين كما كان يحدث في الإطار المسيحي .

عندما نعمّق التحليل في هذا الاتجاه فإنه يبدو واضحاً أن التمييز الذي يوحيه المعنى

الأصلي السوسولوجي - الألسني ما بين الشعب ورجال الدين هو تمييز ينجس تطوراً اجتماعياً وثقافياً ونفسياً بأسره . نلاحظ أن هناك بين هذه القوى المتصارعة ليس فقط سياسياً واقتصادياً شيء يشبه هذا البعد المقدس الذي أثرتنا آنفاً . في الواقع ، لم تكن هناك في ذلك الوقت حدود واضحة بين ما هو مقدس أو سحري أو ديني . لكي تنتج أصول ونشأة ما نسميه بالعلمنة اليوم فإنه ينبغي علينا رصد مجموعة من الوقائع والأحداث المتتالية التي جبرت على أرضية المجتمعات البشرية ، ثم رصد العلاقات المتشابكة بين الشعب وطبقة رجال الدين الأقلية بالضرورة . كان الشعب متكللاً على هذه الطبقة الخاصة في كل اللحظات الأساسية من لحظات وجوده . بدءاً من الولادة (عمادة أو ختان) وحتى الموت مروراً بالمدرسة والتعليم (إذا كان هناك تعليم) والزواج والولادات التي تنتج عنه وهكذا . . . كل هذه اللحظات الأساسية في الحياة تحمل سمات التدخل المائل لطبقة رجال الدين .

إذا ما نظرنا إلى الأمور ضمن هذا المنظور الواسع جداً يبدو جلياً أن مسألة ظهور ما نسميه بالعلمنة يبدو صعباً على الوصف والتحليل . فالرهان يتجاوز هنا مسألة ظهور العقلانية في الغرب (في البيئات المثقفة منه) ثم كل الصراعات التي حصلت ما بين « العقل » و « الايمان » وأطرهما العملية . والمسألة أعقد من ذلك بكثير ، وأوسع من ذلك بكثير . فالعلاقات التي تربط الشعب بطبقة رجال الدين موجودة في كل المجتمعات البشرية . قد يكون السبب في استمرارية هذه العلاقات هو أن الأمور لم تحسم بشكل كامل - حتى في البلدان المتقدمة - لمصلحة العقلانية .

ينبغي إذن تفحص الدرر الكينونية (الوجودية) التي تعاش ضمنها الملائق التي تربط العلمنة بالدين . نلاحظ فوراً أن هذين المصطلحين (دين - علمنة) المتضادين لا يكفيان لشرح الموضوع تماماً . نحن نستخدمها هنا لعدم توفر غيرهما حتى الآن . ومن التبسيط أن نختزل كل هذه الحكاية ، وكل هذا النقاش إلى صراع ما بين التيبولوجيين الذين يدافعون عن الدين والتقيديس من جهة ثم رجال العلم والعقلانيين أو المفكرين الأحرار الذين دافعوا عن استقلالية العقل من جهة أخرى . ومناظرة كهذه تبقى حاضرة وملحة لا شك في ذلك ، لكننا نختزل الأمور كثيراً إذ نطرحها بهذا الشكل . ينبغي تعميق التحليل أكثر فأكثر .

في الواقع ، نجد في الانسان - أي انسان ، وهذه خاصة انتروبولوجية - حاجات ودوافع متزامنة تتجه عموماً في اتجاهين أساسيين مترابطين : توجد أولاً مرتبة الرغبة *l'instance du désir* مع كل القوى الملحقة بها . هذه القوى الفردية والتاريخية هي أيضاً مظلمة وعصية على الوصف والتحليل . لكن التحليل النفسي وحده يستطيع أن يقبض على جانب منها ويعلمه بالرغم من كل تناقضات مدارسه واختلافها . هذه الرغبة تتأرجح ما بين الرغبة في الله مع كل القوى التي أثارتها على مر التاريخ وصولاً إلى الرغبة البسيطة المتمثلة في الانجاب أو الغنى أو الهيمنة . إننا نختزل كثيراً هذا البعد البشري (بعد الرغبة) إذ نضمه ضمن الدائرة الدينية فحسب كما كان قد فعل باحتكار وحيلة رجال الدين . إننا بذلك نفسد البحث إذ نقصره على معارضة الدين

بالعلمنة مما يعني أننا لم نفهم شيئاً مما جرى ولا يزال يجري في تاريخنا الراثة .

أما المرتبة الثانية أو البعد الثاني الذي يمتاز به الإنسان - أي إنسان - فهو إلحاح الفهم والتعقل *L'exigence de l'intelligibilité*، هذا الإلحاح - الحاجة الكامنة في أعماق الإنسان . هكذا كان الأمر دائماً على مر العصور . لكن ، حدث تاريخياً أن إلحاح الفهم هذا كان تعرض للمقاومة وخُرف عن دربه الصحيح . كل ما قلته سابقاً بخصوص أيديولوجيات التبرير والتسويف في الاسلام ، وكل قصصنا نحن من مسيحيين ومسلمين تشهد هنا على ما نقول . لقد حدثت عمليات تحريف في الماضي ، تحريف للواقع وتزوير له إلى حد أن الإنسان اضطرّ للنضال والكنفاح من أجل اكتساب حقّه العميق في المعرفة والفهم . ضمن هذا الخط النضالي من أجل الفهم والتعقل (تعقل الأشياء ومعرفتها) يندرج تاريخ العلمنة بالضغط . إن الاستخدام الذي حظيت به كلمة العلمنة هنا في فرنسا كان أضعف بكثير قياساً إلى الحقيقة الواقعية المعاشة ، أي قياساً إلى هذا البعد الانتروبولوجي الواسع جداً والذي ندعوه بضرورة الفهم وإلحاح الكشف وسبر الأشياء .

لكن إلحاح الفهم والرغبة في الكشف والتعقل يصطدم بكل تعقيدات الرغبة *Le désir*، ذلك أنه ضدّ القوى المتمثلة بالرغبة ينبغي على إلحاح الفهم أن يشق طريقه ويؤكد نفسه . على هذا المستوى ينبغي موضوعة ذلك التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أياً كان الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه . هذا التوتر الداخلي يمكن أن يعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة . لا يهم . المعطى الأساسي هو هذا . وضمن هذه الرؤيا للأمور ، يبدو واضحاً أن العلمنة لا يمكن لها أن تكون غالبة تماماً عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى ولو تجلّت أحياناً في صور ضعيفة وغير مؤكدة . لكن ، يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل في لحظة ما من لحظات التاريخ وفي وسط ثقافي معين إلى أن تخنق نهائياً إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان ، فلا يعود قادراً على التعبير عن نفسه . لكن الحالة هذه يمكن أن تتغير ، ذلك أنه ليس هناك من اختناق أبدي .

قد يبدو عرضنا للأمور بهذه الصورة خاصاً بالحالة الإسلامية فقط . إنه في الواقع مستمد أيضاً من المثال الغربي . في جهة وأخرى كان الوحي قد ترسخ على هيئة نظام معرفي مهمين تماماً . فالوحي إذ يأتي من الله فهو صحيح ، كامل ، لا يناقش . إنه يتطلب شيئاً واحداً وحسب : التطبيق الفوري . لقد حدث تاريخياً أن وجد أناس « هضموا هذا النظام المعرفي وتخلّوه وفسّروه بشكل « ارتوذكسي » صارم ، ثم طبقوه بكل جيروت . هكذا تجمّعت كل الشروط الملائمة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعدّاها . لكننا نعرف جيداً ما يعني هذا الضبط وتلك الرقابة ! لذا نلاحظ أن هناك حاجة مستمرة للنضال من أجل اكتساب استقلالية نسبية للفكر ، وحرية نسبية بالقياس إلى « العقائد الدينية » . مما هو بعيد أن يكون متحققاً في حالة الاسلام ، وأحياناً في الناحية المسيحية . إن العلمنة هي هدف يتطلب افتتاحاً باستمرار .

هنا أيضاً ينبغي أن نحشاط جيداً . العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة

ايدولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقاً . والعلمانية النضالية le laicism المعادية للكهنة في الغرب ربما كانت قد مشت في هذا الاتجاه .

إننا ندين هذا الموقف كما أدنا الموقف المعاكس . فالعلمنة كما نفهمها تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية . إننا نعلم جميعاً أن ذلك قد حدث تاريخياً في أدياننا ، أديان الكتاب التي تستند إلى نص وتقول : أنظر ، هذا مكتوب ! من هنا نهض رجال باسم حرية التفكير والإحاح الفهم ، هذا الإحاح الذي يمثل طاقة حيوية في الإنسان لا تختلف في شيء عن طاقة الحياة ووثبتها العميقة لكي يقولوا : لا . هكذا تكلم ابن رشد ، ولوتر وإيراسم وفولتير ورجال غيرهم كثيرون . كل هذا صحيح ، لكنه لا يعني أبداً أن العلمنة ينبغي أن تصبح بدورها سلطة عليا تضبط الأمور وتحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه كما فعلت سلطة الفقهاء والاكليروس سابقاً . إن العلمنة تتركز فقط في الإحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان ، وبمواجهة « ضابط » ما موجود دائماً وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة - الكنيسة أم في مجتمع الدولة القومية الحديثة .

ينبغي أيضاً هنا تعميق الأمور أكثر . ينبغي التمييز بين الضابط le régulateur الديني البحت والضابط الاجتماعي أو السياسي . إن هذين الضابطين لا يشتغلان بالطريقة نفسها . ينبغي معرفة كيف تحكم هذه الضوابط الذرى الإنسانية المثارة آنفاً . إننا نعلم أن ساحة الرغبة تصطدم بالمحرمات الجنسية والغذائية مثلاً ، كما أن إلحاح الفهم والكشف يصطدم بالعقائد الدينية . علينا أن نعرف كيف أن الإنسان يحاول التحرر من كل الضوابط ، ولكنه يمارس على نفسه ضبطاً ذاتياً معينا auto-régulation . تضرب مثلاً على ذلك الإجماع الاسلامي الذي تحدّثنا عنه سابقاً والذي يفرض نفسه على كل مسلم . يمكن لهذا الضابط الذاتي أن يكون مجرد انعكاس للمجتمع المحيط ، لكن ، يمكن له أن يكون أيضاً آتياً من الداخل ، من داخل الإنسان كما هو الحال عند الصوفيين . إننا نلمس هنا كل إشكالية الفرد البشري العائش في مجتمع ما . فمثال إلحاح ، الشهيد الصوفي الذي صلب في بغداد ، أو ابن رشد ، الفيلسوف الذي أُدين رسمياً في قرطبة هما نموذجان ساطعان على ما نقول . إنني لا أستطيع ، وقد وصلت في الحديث إلى هذه النقطة ، إلا أن أثير ذكرهما .

نحو ممارسة علمانية للإسلام

على ضوء كل ما قلناه ، فإن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الاسلامي تفرض نفسها بإلحاح اليوم . وهذا الأمر يتطلب عملاً ضخماً وهائلاً . يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية في هذا المجال .

نحن نشهد اليوم ، وللمرة الأولى في تاريخ الإسلام ، أسئلة من هذا النوع تطرح في هذا الاتجاه : اتجاه الشك المستمر . يذكرنا هذا التعبير الأخير بذلك العصر الكبير للشك الذي افتتح

في القرن التاسع عشر من قبل ماركس ونيشه . لم يشهد الاسلام في تاريخه ابداً شيئاً من هذا القبيل . لا شك في أن هناك تطبيقات سلبية « للشك » . فنضرب مثلاً على ذلك الاستخدام التضليلي والسياسي للماركسية ، بصورتها السطحية المثيرة للجماهير لكي تنهض ضد الطغیان (طغیان حقيقي وموجود) وهذا شيء مشروع ومطلوب . ولكن هذا العمل قد أدى في الوقت ذاته وفي أماكن كثيرة إلى تعجيد الماركسية وتحولها إلى قوالب « فكرية » مهترية أو جامدة .

نلاحظ بالإضافة إلى ذلك أن الماركسية لم تعرف بصورتها الإيجابية حتى الآن لا في الفكر العربي المعاصر ولا في الفكر الاسلامي بشكل عام . نفس الشيء يمكن أن يقال بخصوص نقد القيم الذي قام به نيته تجاه المسيحية . وهذا النقد قابل تماماً للتطبيق على الاسلام .

إذا ما نظرنا للتاريخ بكلية ضمن هذا المنظور فإنه يصبح ممكناً تعييد (أو تعزير) الطريق وتجهيده نحو ممارسة علمانية للإسلام ، وذلك على ضوء التحديد الذي أعطياه للعلمنة سابقاً . يمكن للعلمنة عندئذٍ (لكن متى ؟) أن تنتشر في المجتمعات التي اتخذت الاسلام ديناً . لطلما عاب الغربيون على الاسلام (أو على المجتمعات الاسلامية) خلطها ما بين الزمني والروحي ، بين الدنيوي والديني .

هذا شيء مفهوم من قبلهم . لكن السبب في ذلك - لنكرر هذا مرة أخرى - ليس راجعاً إلى الاسلام كإسلام ، أو إلى طبيعته الجوهرية والأزلية .

ذلك أن الاسلام كالمسيحية ، كلاهما يشتغل بالطريقة نفسها . وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات « الاسلامية » لم تعرف أن تولد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب . إن عملاً كهذا لا يوجد في الاسلام ، أو بالأحرى أنه يكاد يشرع في الوجود .

لكي نختصر هذا الحديث الذي طال ، دعونا نتناول نقطتين (هناك نقاط كثيرة في الواقع) هامتين . النقطة الأولى تتعلق بالدولة الاسلامية التي أشرنا سابقاً عندما نتحدثنا عن الخلافة . كانت الدولة الاسلامية في البداية تبحث عن تبرير أو تسويق ديني .

هذا لا شك فيه . لكن في الواقع ، إن تلك الدولة هي في الأساس علمانية ، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كاية دولة ناشئة . إن لدينا على ذلك أمثلة عديدة . أهم هذه الأمثلة تلك الرسالة المتعلقة بإنشاء الدولة وبنائها والتي كتبها ابن المقفع عام ٧٥٠ م . كان ابن المقفع كاتباً إيرانياً مطلعاً جيداً على تراثه الإيراني . ورسالته هذه ليست إلا استلهاماً لتنظيم الدولة الإيرانية التي وجدت في زمن الساسانيين قبل الاسلام بزمان طويل . وفي الواقع ، فالدولة العباسية المؤسّسة عام ٧٥٠ م ليست إلا صورة منسوخة عن بنية الدولة الساسانية .

كان ابن المقفع إذن قد كتب رسالة صغيرة بعنوان : رسالة الصحابة ، والتي ترجمها إلى الفرنسية حديثاً شارل بلا . يجدد ابن المقفع في هذه الرسالة بنى الدولة ومؤسّساتها ، أي بنى الدولة العباسية التي ستنشأ في بغداد وذلك دون أي رجوع إلى الدين . يتناول الكاتب في هذه الرسالة قضايا محسوسة ومادية تماماً من مثل أسلوب حكم سوريا والعراق ، وكيفية إعادة الأمن

إليهما ، وقد نتج عن ذلك قرارات تخص الجيش والشرطة والقضاء . إن ابن المقفع يشرح كل ذلك بكلمات وتعبيرات وضعية تماماً ودون الاستعانة بالفكرة الوهمية للقانون الديني الإسلامي . إننا هنا بإزاء وثيقة تاريخية لا تُدخَس تين لنا كيفية انشاق الدولة الجديدة التي واجهت مشاكل عديدة خاصة بأية دولة وليدة . حدث كل هذا ضمن منظور علماني بحث . هكذا يمكن لنا اكتشاف حقائق التاريخ بواسطة المنهجية النقدية - التاريخية - methode historique — critique . هناك نقطة ثانية قد تكون أكثر أهمية فيما يخص علمنة الاسلام . إنها تتعلق بما يسميه المسلمون : الشريعة . أي - بالمعنى الالتمولوجي - الطريق المستقيم المؤدي إلى الله . هناك فهم تقليدي للشريعة مارس في بعض البلدان كما هو الحال في الجزيرة العربية . فالشريعة مجموعة من المبادئ التي تشمل كل نواحي القانون ، من مدني ومؤسسي وجنائي ، والمطبقة في مجتمع ما . كان المسلمون قد تلقوا هذه القوانين وتمثلوها وعاشوها وكأنها ذات أصل إلهي . لقد ترسخت في الوعي الإيماني وكأنها ناتجة - بواسطة بعض الوسائل الاستنباطية المطبقة بصرامة - عن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية . هكذا مثلاً عندما يذهب أحد المسلمين إلى المحكمة - محكمة القضاء - فإنه يعيش لحظة من القضاء الإلهي ! طيلة قرون وفرون جرت الأمور هكذا في كل المجتمعات الاسلامية ، المدنية والقروية التي لمست بهذا التشريع الذي فرض عليها وكأنه فعلاً تشريع إلهي . ينبغي أن نضيف هنا ملاحظة هامة قبل أن تكمل الحديث حول الشريعة . في الواقع إن الشريعة لم تطبق على كل البلدان الاسلامية ، ذلك أن العالم الرعوي - الزراعي قد نجا منها باستمرار تقريباً . والشريعة مرتبطة أصلاً بالدولة المركزية ، أي بسلطة الخليفة الذي يسمي شخصياً القاضي الأكبر (قاضي القضاة) ، وهذا بدوره يعين قضاة الأمصار ، وهكذا . . . إن تطبيق الشريعة وامتداده جغرافياً يعتمد إذن على مدى انتشار سلطة الدولة المركزية . إن هذه السلطة لم تكن في يوم من الأيام كلية أو شاملة . فمثلاً في جزائر ما قبل الاستقلال ، أي حتى عام ١٩٦٢ ، فإن قسماً مهماً من البلاد لم تطبق فيه الشريعة وإنما كان يطبق فيه قانون محلي (قانون العرف) يرجع إلى ما قبل الاسلام . هذا هو الأمر في منطقة القبائل الكبرى مثلاً . لكن بدءاً من عام ١٩٦٢ وتُخذ القضاء حسب الشريعة وأخذ تطبيقه يشمل كل البلاد .

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي :

كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل إلهي ؟ إن على المنهج التفكيكي والتحليلي - العلمي المحرّر في كتابة التاريخ أن يجيب عن هذا السؤال . هذا ما سنحاوله الآن . حسب الرواية الرسمية ، فالشريعة كانت قد تشكلت تدريجياً بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة . كان منهجهم يتمثل في استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه ، أي أن الحكم النهائي كان بشكل من الأشكال مُستنبطاً من القرآن . راحت مجمل هذه الأحكام تجمع فيها بعد لكي تعطي مجموعة كبيرة من الأحكام القضائية أثناء القرون الثلاثة الهجرية الأولى . تنتسب هذه النصوص الفقهية - القضائية إلى أربعة رؤساء مذاهب : مالك بن أنس ، أبو

حنيفة ، الشافعي ، وأحمد بن حنبل . احتفظ التراث بهذه الأحكام جيلاً بعد جيل حتى وصلت إلى يومنا هذا . من هنا نتجت المدارس الفقهية الأربع ، المالكية والحنفية والشافعية والحنبلية . وهذه هي المدارس الارثوذكسية التي تقاسمت العالم الاسلامي . يضاف إليها بالطبع المدارس الشيعية .

هذه هي الرواية الرسمية للقصة التي كان المستشرقون قد وضعوها على محك النقد التاريخي . أثبت هؤلاء المستشرقون (غولدميزر ، شاخت ، الخ . . .) أن الأشياء كانت قد جرت بشكل مختلف ، وأن النظرية (أو الرواية) التي اخترعها التراث ليست إلا وهماً ، وذلك من أجل إسباغ الصفة الإلهية على قانون أنجز داخل المجتمعات الاسلامية ، وبشكل وضعي كامل .

في الواقع أنه في خلال النصف الأول من القرن الهجري التأسيسي الأول كان عمل القضاة يستوحي أساساً الأعراف المحلية السابقة على الاسلام والتي كانت تختلف حسب الأماكن . وكان الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر . وأما الرجوع إلى القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل متقطع ، وليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيعه .

لهذا السبب بالضبط راح الشافعي يعالج هذه الحالة الفوضوية - أي حالة تبعثر القضاة واختلاف الاحكام باختلاف القضاة والأماكن ، الشيء الذي يشكل خطراً على وحدة الأمة - بكتابة ترتيباته المشهورة بين عامي ٨٠٠ - ٨٢٠ التي يمدد فيها منهجية القانون . هذه الرسالة النظرية إذن ليست إلا عملاً لاحقاً فيما بعد (a posteriori) ، أي بعد تشكل الأحكام القضائية . وهي بالاضافة إلى ذلك إحدى الكتابات الجميلة والممتعة التي انتجها الفكر الاسلامي الكلاسيكي . تطرح هذه الرسالة أسس وقواعد القانون في أربعة مبادئ :

١ - القرآن ، ٢ - الحديث ، ٣ - الاجماع (لكن إجماع من ؟ هل هو إجماع الأمة كلها ، أم إجماع الفقهاء فحسب؟ وفقهاء أي زمن وأية مدينة؟ لا جواب) ، ٤ - القياس . هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل إلهي . يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الاسلامية ، أي الحالات التي لم يتعرض لها القانون والحديث . وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع . كل هذا العمل شيء حدث متأخراً . إن القانون المدعو قانوناً إسلامياً كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادئ النظرية التي أدت إلى ضبط وتقديس القانون .

من جهة أخرى ، ينبغي أن نشير إلى حقيقة مهمة وهي أن هذه المبادئ الأربعة غير قابلة للتطبيق ! فاولاً إن قراءة القرآن كانت قد أثارت اختلافاً تفسيرياً كبيراً . وأما الأمر مع الحديث فإن القضية أشد عسراً ، ذلك أن الحديث ليس إلا اختلافاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها وحصرها .

نحن نعلم أن هناك تراثين في الحديث ، التراث السني والتراث الشيعي ، وهما منفصلان

تماماً . ينتج عن ذلك أن (الشريعة) التي يتحدثون عنها بكل تبجح ليست واحدة في اصولها عند السنة وعند الشيعة . أما فيما يخص الإجماع الذي نادراً ما تحقق فهو عبارة عن مبدأ نظري طبق فقط على بعض المسائل الكبرى من مثل تشكل النص القرآني ، الصلاة ، والاحتفال بعيد ميلاد النبي . . .

هكذا تلاحظون مدى الخطورة الكبرى التي تنتج عن كل تلك القصص ، قصة تشكل الشريعة . خصوصاً إذا علمتم أن هذه الشريعة ينبغي أن تحكم حياة كل مسلم وتصرفاته وحتى تفكيره في كل لحظة تمر من لحظات حياته . هكذا حصل الخلط ما بين القانوني الشرعي legal والديني religieux أو ما بين الزمعي والروحي . ينبغي أن تعلموا أن تطبيق المنهج التاريخي - التفدي على هذه القضية المحورية ابتداء بالكاد في الوجود ، وهو يلاقي صعوبات أكثر من هائلة ! إن موقف المسلمين من الشريعة يمثل نوعاً من التقليد العبودي ، السكولاستيكي الذي رُسِّخ عبر الاجيال بواسطة التعليم والتلقين .

صحيح أنه قد وجد في الاسلام دائماً مفكرون أحرار ، ولكنهم في معظم الحالات كان يشبه بهم ويدانون . هنا ينبغي أن نتبع مصير الفلسفة في الاسلام . هذه الفلسفة التي ليست كما قيل عنها بأنها لا تعدل أن تكون صدىً شاحباً للفكر اليوناني . في الواقع ، إن الاسلام الرسمي قد حال دون نبوضها .

كانت هناك دائماً منافسة ما بين الفقهاء (حُرَّاس الدولة) الذين يبررونها (يبررون أعمالها) ويضمنون تطبيق الشريعة ، وبين التامل الفلسفي الذي كان ينتقد أشياء أساسية تخص التفسير (تفسير النصوص) وتنظيم الأمور الدنيوية في المجتمع . إن ابن رشد يمثل دون أدنى ريب استثناء فذاً ، ذلك أنه جمع في شخصه بين مهنة القضاء - كان قاضياً كبيراً في قرطبة - وبين الفلسفة . لكن وظيفته القضائية العالية لم تحميه من سحق مجموع الفقهاء الذين أدانوه وسجنوه .

من أجل أن نفهم جيداً هذه الحالة ، أي حالة الإقصاء المستمر للفلسفة في المناخ الاسلامي ، فإنه ينبغي أيضاً النظر إلى ما حدث فعلياً على أرضية هذه المجتمعات الاسلامية بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي . كانت هذه المجتمعات الملهدة من الداخل والخارج مجبرة دائماً على أن تؤسس نظاماً أمنياً خاصاً . إن الفلسفة النقدية لا يمكن لها الاسهام في تشييد مثل هذا النظام . على العكس إنها تهدد بالأخطار . وحدها الشريعة الصارمة والفعالة في نفوس الجماهير يمكن لها أن تكون دعامة مثل هذا النظام . إنها هي التي وقفت في وجه الحركات « الناشئة » داخلياً ، وفي وجه الأخطار الخارجية المتمثلة بالغرب ، ثم استمرت الحال هكذا حتى يومنا هذا ، حتى في بلد نال استقلاله كالجائز . والشريعة تمثل اللغة الوحيدة والنظام القيمي (من قيمة) الجاهز الذي يتيح تجميعاً كبيراً وضرورياً للجماهير في كل لحظات التغير الكبرى . إنها الآن مستخدمة في خدمة ايدولوجيا البناء الوطني ، كما خدمت سابقاً السلالات والسلطات المتتالية . ضمن هذه الشروط والأوضاع نجد مسألة العلمنة تطرح نفسها .

خاتمة : قوة الظاهرة القرآنية

اثرنا فيما سبق مسألة الظاهرة القرآنية وكيفية نشوئها وتشكلها .

بقي علينا الآن أن نستعرض شيئاً أكثر عمقاً قد يمكننا من تفسير نتائجها وسبب تأثيرها عبر القرون . ينبغي أن نفرّق في البداية ما بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية ، كما يُفرّق في المسيحية بين الظاهرة الانجيلية وظاهرة الكنيسة - المؤسسة .

إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازاتٍ عالية تتكلم عن الوضع البشري . إن هذه المجازات لا يمكن أن تكون قانوناً واضحاً . ولئلا الوهم الكبير فهو اعتقاد الناس - اعتقاد الملايين - بإمكانية تحويل هذه التعابير المجازية إلى قانون شغال وفعال ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفي كل الظروف . كان هذا الأمر محتوم الحدوث في العصور السابقة . ذلك أن كل مجتمع مضطر إلى نوع من الضبط الذي بدوره تسود الفوضى . فالمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز . والمجاز يغذي التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذي الرغبة في التصعيد والتجاوز . إنه يثير فينا طاقة خلاقة وديناميكية . لكن ، هناك البشر المحسوسون العائشون في مجتمع ، وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التي تتطلب نوعاً من التنظيم والضبط . وهكذا تم إنجاز الشريعة .

ينبغي أن نشير هنا إلى كل المناخ الميثي (الأسطوري) الذي تمت فيه عملية المرور من مرحلة المجاز إلى مرحلة إنجاز القوانين الصارمة الواضحة التي هي الشريعة . ينبغي تفحص ذلك عند المسلمين والمسيحيين وشعوب أخرى . إن هذا المناخ الميثي الذي سيطر على الأجيال السابقة هو الذي أتاح تشييد ذلك الوهم الكبير ، أي إمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها في الكتابات المقدسة إلى القوانين الفقهية (الشريعة) . في الواقع أن هناك أنواعاً مختلفة من الكلام (من الخطاب) . هناك فرق ما بين خطاب شعري أو ديني وخطاب قانوني ، فقهي أو فلسفي . ولا يمكن لنا أن نمر من الخطابين الأولين إلى الخطابات الأخرى إلا بتعسف واعتباط .

بالرغم من كل هذه الاعتبارات والمراجعات التقليدية فإننا لا نستطيع أن نتجاهل وجود قوة هائلة للظاهرة القرآنية تماماً كما للظاهرة الانجيلية . استمرت هذه القوة في الوجود بفضل جهود بعض الشخصيات الدينية الكبرى والشخصيات المثقفة ، وبفضل قوة الدولة أيضاً التي قامت بعملها حسب الظروف والمنعطفات التاريخية .

نعم هناك قوة ما تعبر التاريخ والقرون . إنها هنا موجودة . دون أن نستطيع رصد مكانها الدقيق في مكان محدد من القرآن أو من كلام المسيح . كانت هذه القوة قد اتخذت لها شكلاً في القرن السابع الميلادي ، وفي اللغة العربية . كيف حصل ذلك ؟ هذا هو السؤال الكبير ، كيف أمكن لهذه القوة أن تنتج هذه الظاهرة المدهشة : القرآن ، والتي انتجرت هنا وليس في مكان آخر ، هنا في الجزيرة العربية وباللغة العربية ؟

هذا هو السؤال الجبار الذي ينتظر الجواب . وينبغي أن نجيب عنه بشكل مختلف عما كان قد فعله العلم التاريخي - الفلولوجي للمستشرقين والذي يقابل مثلاً آية معينة من القرآن بمقطع ما من الاناجيل أو من التوراة ، الخ . . . إن عملاً كهذا ضروري لا شك في ذلك ، لكنه ليس كافياً . إننا فيها نخصنا ندعو إلى افتتاح بحث آخر أكثر اتساعاً يتناول بالفحص العميق كل التاريخ الديني لمنطقة الشرق الأوسط . بهذا العمل نكون قد قمنا بمساهمة فعالة في تقدم وتحديد العلوم الانسانية ، وذلك من خلال النموذج الاسلامي . وهذا هو مجال الاسلاميات التطبيقية التي نناضل بكل حماس من أجل تشييد صرحها .

المحتويات

٧	مقدمة الترجمة العربية : اشارات وتنبهات
١٢	مقدمة : كيف ندرس الفكر الاسلامي
	الفصل الأول :
٥١	حول الانترنت وبولوجيا الدينية / نحو اسلاميات تطبيقية
	الفصل الثاني :
٦٥	مفهوم العقل الإسلامي
	الفصل الثالث :
١١٥	ملاحح الوحي الاسلامي
	الفصل الرابع :
١٤٣	نحو إعادة توحيد الوحي العربي - الإسلامي
	الفصل الخامس :
١٦٥	السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام
	الفصل السادس :
١٩٧	محاولة لدراسة الروابط بين الدين والمجتمع من خلال النموذج الإسلامي
	الفصل السابع :
٢٤٥	الخطابات الإسلامية ، الخطابات الاستشرافية والفكر العلمي
	الفصل الثامن :
٢٧٥	الإسلام والعلمنة

تاريخية الفكر العربي الإسلامي

محمد أركون في العربية

لم يصدر للمفكر والباحث محمد أركون كتابٌ كاملٌ بالعربية حتى الآن . وإن كانت له مؤلفاته الكثيرة بالفرنسية والتي أطلع عليها قراء الفرنسية من العرب وطالبوه دائماً بتقلها الى لغته الأصلية

فجاء اختيار « مركز الانماء القومي » لكتاب أركون الأخير كما يترجم إلى العربية تحت إشرافه كباكورة تفتح بها مسيرة نقل شامل لأعماله إلى العربية . وغني عن البيان ما لفكر محمد أركون من أهمية ثمرة على صعيد تجديد القراءة والتحليل لقضايا مفصلية في تاريخ الثقافة العربية والإسلامية . ولقد أفاد الغربيون كثيراً من هذه القراءة المجدة . في حين لم يجبر حتى الآن نظرٌ حقيقي وشامل من قبل الفارء العربي ، المتخصص وغير المتخصص ، في الآراء والمنهجيات التي جاء بها أركون . فلقد تجاوز أركون مرحلة الدعوة الى تجديد قراءة التراث ، نحو تنفيذ هذه القراءة ، والتمكن من منهج عصري بعيد نشر دلالات غائبة وراء مصطلحات ثقافية كبرى غصت بها الكتابة التراثية .

وفي هذا المؤلف الذي ينشره له « مركز الانماء القومي » تحت مراقبته المباشرة ما يمكن أن يقدم أحد النماذج الناضجة عن منهجية أركون مما يشجع الفارء عا أعماله التي يأمل المركز في نقلها تباعاً إلى العربية .

Bibliotheca Alexandrina
0539432



المعبر: 10 دولار اميركي او ما يعادلها